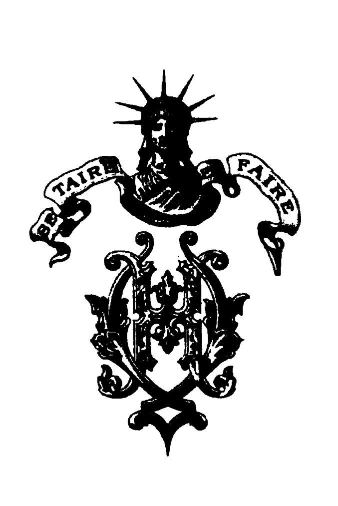

TAIRE
FAIRE



53

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

DE L'IMPRIMERIE DE GILLÉ.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE,

DEPUIS

LA RENAISSANCE DES LETTRES JUSQU'A KANT;

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, DEPUIS THALÈS JUSQU'AU XIV.ᵉ SIÈCLE;

PAR JEAN-GOTTLIEB BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOETTINGUE;

TRADUITE DE L'ALLEMAND PAR A. J. L. JOURDAN,

CHEVALIER DE L'ORDRE DE LA RÉUNION.

Non ego ventosæ plebis suffragia venor.
(HORAT. Epist.)

TOME QUATRIÈME.

PARIS,

F. I. FOURNIER, LIBRAIRE, RUE POUPÉE, N.° 7.

MARS 1816.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS
LA RENAISSANCE DES LETTRES
JUSQU'A KANT.

SECTION QUATRIÈME.

Histoire de la Philosophie au dix-huitième siècle.

CHAPITRE PREMIER.

Aperçu général de l'état de Philosophie à la fin du dix-septième siècle.

Nous nous rapprochons maintenant de l'époque la plus récente, et en même temps la plus remarquable et la plus brillante, tant de l'histoire de la philosophie que de celle des sciences, des arts et de la civilisation en général. L'édifice, dont les bases avaient été posées au dix-septième siècle, commença à s'achever pendant le cours du dix-huitième.

Les germes du véritable savoir répandus par quelques grands génies se développèrent, et conduisirent à des résultats qui eussent surpassé l'attente de ces génies eux-mêmes, si les limites trop étroites de la vie de l'homme leur eussent permis d'en être témoins. Des étincelles, jetées, pour ainsi dire, au hasard et sans intention préméditée, produisirent une lumière qui répandit de toutes parts une clarté dont on avait à peine eu le soupçon auparavant. Il est naturel que la postérité, profitant des travaux de ses prédécesseurs, s'élève à des vues plus pures, plus libres, plus vraies et plus vastes, quoique l'histoire de la littérature signale diverses époques où les hommes furent bien en arrière de ce que leurs ancêtres avaient été ; mais il n'est aucun siècle dont on puisse dire avec autant de droit que du dix-huitième, qu'il vit les observations des générations précédentes être mises à profit, et l'homme s'avancer à pas démesurés vers une plus grande perfection, tant physique qu'intellectuelle et morale. L'esprit humain s'éleva tellement, qu'en réfléchissant aux bornes dans lesquelles sa nature le renferme, et au cours ordinaire des choses confirmé par l'expérience, on aurait lieu d'être surpris que les générations futures se maintinssent à cette hauteur, et n'en descendissent pas.

Il n'est donc point déplacé, avant d'entamer l'histoire de la philosophie du dix-huitième siècle, de jeter un coup d'œil général et rapide sur l'état de cette science vers la fin du dix-septième chez les nations de l'Europe qui s'y distinguèrent, parce qu'il sera ensuite beaucoup plus facile d'expliquer et d'apprécier les progrès qu'elle fit pendant le cours du période suivant. Cet aperçu sera d'autant plus intéressant qu'il embrasse une multitude d'objets auxquels s'arrête volontiers tout homme véritable-

ment philanthrope, et que, lors même qu'on ignore les événemens amenés par la suite des temps, il suffit déjà pour faire concevoir les plus brillantes espérances. Il est vrai qu'on rencontre des imperfections, des défauts et des vides chez les peuples où on devrait le moins s'attendre à en trouver; mais les ombres font partie essentielle de tout tableau quelconque, et elles ne peuvent point diminuer l'effet agréable de l'ensemble, quand elles lui sont réellement appropriées. Or, qui oserait, sans choquer la vérité historique, ou sans mériter le reproche d'injustice, révoquer en doute que l'état de la civilisation à la fin du dix-septième siècle constitue, pour celui qui étudie l'histoire de la philosophie et de l'entendement humain en général, un tableau dont l'ensemble au moins laisse une impression favorable dans l'esprit?

Depuis le quatorzième siècle c'était de l'Italie que tous les peuples de l'Europe avaient reçu les arts, les lettres et la philosophie. Mais ce fut dans cette contrée aussi que les sciences commencèrent à demeurer stationnaires, et à s'arrêter aux limites d'une certaines médiocrité, au-delà de laquelle elles ne s'élevèrent plus par la suite, en comparaison des progrès qu'elles firent chez quelques autres nations voisines. L'âge d'or de la littérature italienne s'était borné aux quinzième et seizième siècles. Les sciences, et la philosophie entr'autres, ne quittèrent pas entièrement le sol de l'Italie; car les instituts littéraires, et une foule de circonstances qui inspiraient le goût des études, et qui les rendaient plus faciles, ne le permirent pas; mais il ne s'y trouva plus, comme chez d'autres peuples, aucun homme qui les cultivât avec distinction, ou qui en agrandît le domaine. La physique fut la seule branche que le génie de Galilée et de Toricelli enrichit au dix-septième

siècle de découvertes nouvelles par lesquelles les noms de ces deux illustres savans sont devenus immortels. Au contraire, lès philosophes ne s'adonnèrent qu'à des commentaires sur les mêmes systèmes, l'aristotélisme, le platonisme et le cabalisme, doctrines qui, dans les deux siècles précédens, avaient été l'occupation presque exclusive des savans de cette nation. Aucun Italien n'eut la gloire de secouer les chaînes des systèmes dominans, de porter ses hardis regards au-dessus d'eux, et de s'élever à des spéculations originales, mérite que tant de grands hommes partagèrent au contraire en France, dans les Pays-Bas et en Angleterre.

Si nous nous attachons à découvrir les causes de cet état stationnaire, tant en littérature qu'en philosophie, qui caractérise d'une manière peu avantageuse pour eux les Italiens du dix-septième siècle, nous trouvons la principale dans les résultats de la hiérarchie et du monachisme, qui, après l'heureuse issue de la réforme de Luther, devinrent plus puissans et plus pernicieux qu'ils ne l'avaient jamais été. L'histoire de la philosophie du seizième siècle fournit une preuve suffisante que les peuples italiens n'avaient pas manqué de penseurs hardis, qui secouèrent le joug honteux de la superstition religieuse et de l'autorité de l'Eglise, et qui, libres des préjugés serviles de leurs contemporains, s'abandonnèrent aux spéculations de leur propre raison, quoiqu'ils se soumissent aux décisions de l'Eglise pour la forme seulement, ou même par pure dérision. Cependant leur philosophie se rapportait en grande partie au système d'Aristote, ou avait été déterminée par cette doctrine, et n'exprimait pas les résultats d'un esprit raisonnant d'après ses seules suggestions : telles sont celle de Pomponazzi, celle de Césalpin, et d'autres encore. Le philosophe

même le plus original que l'Italie ait produit, Jordan Bruno, de Nole, bien qu'il eût, à proprement parler, développé et mûri son esprit hors de sa patrie, ne fut toutefois conduit à ses idées que par l'étude des nouveaux platoniciens, et en particulier des écrits de Plotin, de sorte que son système ne mérite pas en réalité le nom d'original. Mais cette liberté de penser que la hiérarchie, tant qu'elle se crut inébranlable sur son trône, laissa aux esprits immédiatement renfermés dans son cercle d'action, ne tarda pas à être anéantie après la réforme de Luther, ou fut au moins tellement entravée que la raison s'en trouva paralysée. La révolution, si terrible pour la hiérarchie, qui introduisit en Allemagne les lumières philosophiques auxquelles les pays voisins participèrent aussi dans le dix-septième siècle, et qui menaça de renverser le catholicisme et avec lui toute l'organisation extérieure de l'Eglise, était un événement trop effrayant pour que la hiérarchie pût favoriser la liberté et les progrès de la philosophie, et pour qu'elle n'employât pas au contraire tous les moyens imaginables afin de détruire la raison chez les peuples demeurés fidèles à l'Eglise romaine, ou de la restreindre au moins tellement qu'on n'eût plus rien à craindre de sa part. Voilà pourquoi nul professeur de philosophie dans les plus célèbres académies de l'Italie, et nul écrivain sur cette science ne parvint à établir un système philosophique éloigné de l'orthodoxie de l'Eglise sur laquelle la hiérarchie repose, et capable de favoriser la liberté de penser. Toute tentative de ce genre était à l'instant même étouffée jusque dans ses germes par la punition de celui qui osait se la permettre.

L'ordre des Jésuites, qui se consolida au dix-septième siècle, et qui acquit sa plus grande in-

fluence à cette époque, fournit au système de la hiérarchie un puissant appui dont elle n'avait pas eu besoin dans l'origine. On aurait peine à croire combien cette compagnie, malgré qu'elle ait compté dans son sein plusieurs membres justement célèbres, opposa d'obstacles, et nuisit aux progrès des sciences et des lumières, par l'esprit et le but hiérarchiques qui animaient et dirigeaient en général l'institution. J'ai déjà précédemment eu occasion de faire remarquer que les Jésuites s'attachèrent d'une manière spéciale à se rendre maîtres de l'instruction publique, et qu'ils n'y réussirent que trop chez les nations catholiques. Ils acquirent ainsi un pouvoir despotique et illimité sur les esprits non-seulement du bas peuple, mais encore des hautes classes de la société, et même des souverains, qui furent élevés par eux dans la soumission la plus austère et la plus aveugle à l'autorité de la croyance de l'Eglise et à la hiérarchie, et imbus des dispositions morales nécessaires aux intérêts de la cour de Rome, ou à ceux de l'ordre lui-même. Les Jésuites devinrent pour ainsi dire l'unique source d'où l'éducation littéraire se répandit chez les peuples au milieu desquels la compagnie avait réussi à s'établir, et ils surent calculer les lumières dont ils faisaient part aux nations avec tant de finesse et un artifice si étonnant, que leur ordre, loin de paraître nuisible aux progrès des sciences, sembla au contraire en être le protecteur le plus zélé, et que ces mêmes lumières n'entravèrent nullement l'obtention du but auquel la hiérarchie et la congrégation de Jésus en particulier se proposaient d'arriver. La philosophie que les Jésuites enseignaient dans les écoles et qu'ils développaient dans leurs ouvrages, était un tissu inextricable et prolixe à l'excès de dialectique et de métaphysique scolastico-aristotéliques, décoré d'une

foule immense de distinctions subtiles, mais toujours représenté dans ses rapports les plus prochains avec la dogmatique religieuse des catholiques et avec la morale jésuitique. Ce dédale philosophique, était la lice dans l'enceinte de laquelle s'exerçaient les têtes les mieux organisées dont les Jésuites soignaient l'éducation depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Il était naturel que cette direction imprimée aux facultés intellectuelles eût pour effet d'émousser la raison et la liberté de penser, et de finir par les plonger entièrement dans l'inaction. A ce mode particulier d'éducation scientifique les Jésuites joignaient le soin de consacrer une attention scrupuleuse à toutes les productions littéraires qui voyaient le jour hors de la sphère de leur activité, et qu'ils pouvaient croire devoir exercer une influence fâcheuse sur leurs intérêts personnels. Alors ils élevaient hautement la voix, assurant que la religion, l'état et le genre humain étaient menacés. L'ordre entier prenait parti contre l'innovation, et travaillait de tout son pouvoir à la combattre. Si parmi les membres eux-mêmes il s'en trouvait quelques-uns, qui, guidés par la bonté de leur caractère, l'amour de la liberté et le goût des sciences, donnassent leur assentiment aux novateurs, ce qui eut lieu entr'autres à l'occasion des disputes que la philosophie de Descartes excita en France, cependant ils étaient encore enchaînés par les statuts de l'ordre, dont ils devaient préférer l'observance à tout pour ne pas s'exposer à la vengeance et aux persécutions de leurs frères, et ils étaient contraints de sacrifier leur propre conviction à l'opinion publique de la compagnie entière ainsi qu'aux prétendus avantages de cette institution, ou au moins de se condamner au silence. Mais les Jésuites ne se bornaient pas au rôle d'écrivains lorsqu'il s'agissait de

terrasser un novateur. Ils mettaient dans le même temps en usage tous les moyens qui pouvaient priver de l'estime publique, troubler la tranquillité, compromettre la fortune et détruire le bonheur de ceux qui avaient la hardiesse d'émettre, en philosophie surtout, une opinion différente de la leur, ou de blâmer leurs idées, et de s'opposer à l'influence qu'ils prétendaient exercer. L'empire que la qualité de confesseur leur assurait sur l'esprit des personnes les plus puissantes et les plus en crédit, et des souverains eux-mêmes, leur donnait une grande facilité à dépeindre leurs adversaires comme les ennemis de l'Eglise et de l'état, à indisposer contr'eux les grands et le vulgaire en cas de besoin, et à leur préparer le sort le plus misérable. C'est ainsi qu'ils s'opposèrent aux progrès de la littérature et des lumières philosophiques ; car les hommes doués d'un caractère assez énergique pour sacrifier leur tranquillité, leur bonheur et leur vie à la cause de la vérité, ont été dans tous les temps des phénomènes rares et extraordinaires.

On commettrait toutefois une grande injustice envers les Italiens si on prétendait nier absolument qu'il n'exista chez eux aucun homme doué de ce noble courage. L'Italie en produisit plusieurs qui embrassèrent avec esprit et vigueur la défense de l'humanité, et qui soutinrent les droits de la raison contre les prétentions despotiques de la hiérarchie et surtout du parti jésuitique ; mais leur voix ne fut point écoutée : elle fut bientôt étouffée par les cris de leurs adversaires, et ces héros de la civilisation devinrent victimes du courage et de la vertu qui les animaient. Les tristes exemples qu'ils donnèrent au monde engagèrent la plupart des autres savans à ne pas s'écarter du cercle scientifique dans lequel la hiérarchie permettait qu'on s'exerçât ; et, en suivant la mar-

che habituelle, on n'arriva à aucune découverte, ou on en fit qui n'avaient pas beaucoup d'importance. Les causes qui combattirent dans les autres pays l'influence de la cour de Rome et des Jésuites, particulièrement le génie et la fermeté de quelques princes ou de leurs ministres, et la différence des sectes religieuses, ne s'étendirent point en Italie. L'Eglise seule y donnait le ton en littérature. Le Pape y était le juge suprême, même en matière de sciences. Les princes italiens entretenaient des relations trop intimes avec la cour de Rome, et ils étaient trop embarrassés dans les liens de la hiérarchie, à l'égard de leurs opinions littéraires, religieuses et philosophiques, pour qu'on pût s'attendre qu'ils protégeassent les études libérales, et favorisassent la liberté de penser. Ainsi l'aurore de la raison qui jeta ses premiers feux en Italie pendant les quinzième et seizième siècles, et qui promettait des lumières si brillantes aux générations futures, disparut dans le cours du seizième même, et ne laissa derrière elle qu'une clarté faible et trompeuse, au milieu de laquelle on pouvait ou osait à peine fixer ce qu'on avait entrevu un siècle et demi auparavant. A compter du dix-septième siècle jusqu'aux temps les plus rapprochés de nous, la philosophie doit peu ou même rien aux nations italiennes.

Les mêmes causes qui s'opposèrent aux progrès de la philosophie en Italie y apportèrent également obstacle en Espagne et en Portugal, où la science demeura même bien en arrière du point où elle était arrivée chez les Italiens. Jamais on ne s'était encore élevé en Espagne au-dessus de la scolastique aristotélique. Les systèmes de l'antiquité différens du péripatétisme, ou opposés à cette doctrine, n'y avaient jamais trouvé de partisans enthou-

siastes comme en Italie, ce qui eût procuré au moins à l'esprit de la nation un exercice utile et propre à y développer la raison. L'ordre des Jésuites avait jeté de profondes racines en Espagne, où il prit un accroissement tel qu'il couvrit de son ombre jusqu'aux moindres étincelles de l'esprit. Le petit nombre des Espagnols instruits qui avaient étudié dans les académies italiennes et françaises, et qui s'étaient élevés au-dessus de l'ignorance de leurs compatriotes, comme Louis Vives et quelques autres, avaient fixé leur demeure chez l'étranger, et abandonné leur patrie sans retour, ou étaient trop faibles et trop disséminés pour contribuer à rétablir la liberté de penser chez la nation. Les Jésuites s'emparèrent en Espagne, plus que partout ailleurs, de l'éducation soit des grands, soit du peuple, parce qu'ils y devinrent les professeurs exclusifs de littérature, notamment de philosophie et de théologie, dans les écoles et les académies. Plusieurs rois bigots qui se succédèrent furent élevés par les prêtres, les mirent à la tête du gouvernement, et servirent ainsi d'instrument aux desseins de la hiérarchie, qui fonda inébranlablement son autorité sur l'entière abolition de la liberté de penser. Le tribunal de l'inquisition rendit les persécutions contre les hérétiques plus cruelles et par conséquent plus redoutables que dans les autres pays soumis à l'Eglise romaine, et même qu'en Italie. Il ne fallait, pour mériter le non d'hérétique, que raisonner d'une manière différente de celle des Jésuites, et publier hautement ou laisser soupçonner les résultats de sa philosophie. Pour se former une idée du degré de stupidité et de superstition où la nation espagnole se trouva ainsi portée peu à peu, il suffit de jeter les yeux sur l'état où elle languissait encore à la fin du dix-huitième siècle.

Quelques grands hommes, qui, dans les temps modernes tinrent les rênes de l'état en Espagne et en Portugal, ne purent cependant pas tirer le peuple du sommeil léthargique où l'imposture et la ruse des moines l'avaient plongé, et ils essayèrent inutilement de donner de la régularité à une masse qui paraissait être devenue incapable d'en recevoir, et de se prêter aux idées d'un artiste cherchant à vivifier son ouvrage. Pendant que les peuples voisins voyaient les lumières se répandre parmi eux en matière de raison et de foi, pendant que les sciences et les arts marchaient chez eux vers la perfection, pendant que le bon goût s'y développait, et menaçait même de s'y corrompre par un excès de raffinement, les Espagnols et les Portugais s'arrêtaient aux premiers échelons de la civilisation, et naguère encore ils tiraient vanité de faire voir à leurs voisins qu'ils commençaient au moins à les imiter. Le monachisme conserva toujours chez eux son empire despotique sur les esprits; et, tant qu'il forme à lui seul ou en grande partie la base et la source de l'éducation scientifique, on ne doit jamais s'attendre que les connaissances se perfectionnent à un point sensible. Je ne parle toutefois ici que des sciences proprement dites et de la philosophie. Les arts et les métiers nécessaires à la satisfaction des besoins ordinaires de la société, peuvent exister chez une nation : il peut même se faire que les arts du luxe y soient poussés à un degré extrême de perfection, cas dont les Espagnols et les Portugais offrent en effet un exemple, sans que les arts plus relevés, qui supposent un développement dont les facultés de l'âme ne sont susceptibles qu'au milieu d'une certaine liberté d'esprit, y fleurissent, non plus que les études savantes et philosophiques. Le caractère qui vient

d'être tracé des Espagnols et des Portugais, sous le rapport des lumières philosophiques ne peut également être appliqué qu'en général aux deux peuples, ce qui n'exclut pas la possibilité et la réalité d'un petit nombre d'exceptions. Cependant les Espagnols et les Portugais sont surpassés de beaucoup par leurs voisins, même dans les arts et les métiers; ce sont les autres nations européennes qui travaillent les matières premières dont la nature est si prodigue dans ces climats; et qui, après les avoir converties en objets de luxe et de commodité, échangent ces derniers contre l'or et l'argent tirés des mines de l'Amérique. Quant aux exceptions à la règle générale, elles sont bien peu nombreuses, tant chez les Espagnols que parmi les Portugais.

L'Italie, l'Espagne et le Portugal jettent donc des ombres sur le tableau que nous pouvons nous former de l'état de la philosophie vers la fin du dix-septième siècle chez les nations civilisées de l'Europe. Mais nous contemplons avec surprise et ravissement les efforts de l'esprit dont la France fut témoin. Le peuple qui habite cette grande et belle contrée avait éprouvé aussi dans les commencemens l'effet des prétentions de la hiérarchie; mais ses souverains ne fléchirent jamais entièrement sous le joug de l'autorité papale, à laquelle ils résistèrent même plus d'une fois avec fermeté et succès. Or, ce qui, même au moyen âge, renferma toujours la tyrannie de la cour de Rome dans certaines limites par rapport aux sciences, ce furent l'université de Paris et la considération générale dont elle jouissait. La célébrité de cette institution conserva et propagea en France les sciences, sous la forme qu'elles revêtaient alors. Les professeurs y constituaient en outre une corporation nombreuse, puissante et très-jalouse de ses droits,

qui s'opposait à toutes les mesures prises par le gouvernemeut pour opprimer la liberté de penser, quoique son propre dogmatisme théologique se bornât à la croyance dominante de l'Eglise, et qu'elle adoptât aveuglément la philosophie scolastico-aristotélique. Hors du royaume l'université défendait son indépendance sous le rapport scientifique contre le Saint-Siége, malgré qu'elle reconnût le Pape pour juge suprême en matières ecclésiastiques; et ce fut en vain que plusieurs pontifes tentèrent de la mettre entièrement sous leur dépendance, même à l'égard des choses dont la décision n'appartenait qu'au choix libre de la raison. Quelques-uns des professeurs furent bien obligés de céder au pouvoir de la cour de Rome, ou succombèrent même sous le poids de son autorité; mais le Saint-Siége ne triomphait ainsi que par des voies indirectes, et en influant sur les délibérations des assemblées du clergé de France.

A une époque plus rapprochée de nous, et pendant que les sciences renaissaient en Italie aux quinzième et seizième siècles, la corporation de l'université de Paris sembla nuire aux progrès de la liberté de penser par la partialité qu'elle affecta en philosophie, où elle adopta aveuglément le système d'Aristote, dont elle persécuta sans ménagement les antagonistes. Peut être même produisit-elle en réalité cet effet pendant l'espace d'un demi-siècle, ainsi que l'histoire de Pierre de la Ramée nous en offre un exemple suffisamment instructif; mais il entre dans la nature d'une grande université que, quand une fois l'esprit de recherche s'éveille et prend de l'énergie, il s'élève contre les réformateurs un parti d'opposition qui défend la cause des anciennes opinions reçues, et qui, dès qu'il ne lui reste plus aucun moyen valable pour se défendre,

a recours aux intrigues afin de mettre la puissance séculière dans ses intérêts, et de l'armer en sa faveur : cependant le nouvel esprit ne tarde pas à triompher, et à remporter une victoire complète. C'est aussi ce qui eut lieu dans l'université de Paris, et dans les autres grandes écoles de la France qui en dépendaient. La plupart des professeurs y défendirent d'abord avec enthousiasme et opiniâtreté la dogmatique et la philosophie scolastico-aristotéliques contre tous ceux qui les attaquaient à l'aide d'argumens fournis par leur propre esprit; le gouvernement, les grands et le haut clergé n'épargnèrent non plus ni efforts, ni ordonnances, ni lois mêmes pour maintenir l'autorité du péripatétisme; néanmoins cette doctrine fut combattue à tant de fois différentes, avec une énergie si prononcée, et par des hommes tellement remplis de hardiesse, de courage et d'énergie, qu'elle fut enfin obligée de succomber.

Il est toutefois vraisemblable que l'université de Paris n'aurait pas résisté autant et si long-temps à la raison, si l'ordre des Jésuites n'était point parvenu à s'y glisser peu-à-peu, et à y prendre part à l'enseignement. A la vérité, les premiers adversaires des anti-aristotéliciens ne furent pas des membres de la compagnie de Jésus. La prédilection qu'ils montrèrent pour le péripatétisme paraît avoir dépendu soit de leur attachement au système philosophique dans lequel ils avaient été élevés, et qu'ils avaient concilié avec la dogmatique théologique de manière à croire leur conscience en sûreté, soit de leur intérêt personnel, auquel il arrive si fréquemment de falsifier le sens de la vérité, et de porter un jugement injuste à son égard. La ruine de la doctrine d'Aristote entraînait celle du dogmatisme théologique adopté jusqu'alors; les théolo-

giens devaient au moins le redouter d'après la manière dont ils étaient accoutumés à envisager les choses ; et la destruction du dogmatisme théologique avait pour suite nécessaire celle de l'Eglise et de tous les bénéfices. Doit-on donc s'étonner que tous ceux qui possédaient les charges et les dignités ecclésiastiques embrassèrent avec ardeur la défense d'un ancien système philosophique dont le maintien importait autant à leurs égoïsme ? La plupart des réformateurs de la philosophie étaient aussi, hautement ou tacitement, réformateurs de la religion positive dominante et des abus réels ou prétendus de l'Eglise, ou bien ils s'étaient déclarés en faveur de quelqu'un des partis anti-papistes. Jordan Bruno, de Nole, l'un des prèmiers adversaires marquans d'Aristote à Paris, inclinait beaucoup vers les idées du protestantisme, quoiqu'il ne les eût pas embrassées ouvertement et dans les formes. Pierre de la Ramée, qui parût peu de temps après lui, était aussi huguenot. Il était donc très-naturel que s'élever contre Aristote parut synonyme de combattre la croyance religieuse de l'Eglise catholique, et qu'on s'imaginât fournir un appui à cette dernière, en embrassant la défense de la doctrine péripatéticienne. Si on ne prenait pas en considération le mélange d'une certaine dose de fanatisme religieux et d'intérêt personnel, il deviendrait impossible d'expliquer la haine souvent voisine de la rage avec laquelle les aristotéliciens de Paris attaquèrent d'abord leurs prèmiers adversaires, et engagèrent les partisans de leur doctrine dans le reste de la France à persécuter ceux qui osèrent lever l'étendard de l'incrédulité et de la raison.

Mais, à dater du moment où l'ordre des Jésuites se répandit en France, il devint l'ennemi presque exclusif de toutes les entreprises littéraires qui sem-

blaient, d'une manière même très-éloignée, devoir préparer et faciliter le perfectionnement des sciences et de la philosophie dans ce royaume. La faction qui s'opposa le plus vivement à la propagation du cartésianisme était en grande partie composée de savans Jésuites, quoique la compagnie n'eût d'abord pas témoigné d'éloignement pour ce système, qu'elle considérât Descartes comme un de ses élèves, et que plusieurs de ses membres se fussent intéressés à sa doctrine. Cependant dès que les Jésuites sentirent les suites que la métaphysique des Descartes et surtout la méthode de raisonner qu'il recommandait, pouvaient avoir pour la dogmatique théologique, la hiérarchie et l'intérêt de leur ordre, ils se tournèrent contre elles, commencèrent à les combattre, et en persécutèrent tant l'auteur que les partisans. Gassendi n'échappa peut-être à leur inimitié que parce qu'il rétablit un système philosophique déjà connu depuis long-temps, en le commentant historiquement et cherchant à le concilier avec la philosophie orthodoxe, de sorte que la politique hiérarchique ne crut pas devoir en prendre ombrage, parce que l'auteur affecta dans tous ses écrits le ton de la plus parfaite modestie, et parce qu'il fut un des principaux ennemis de Descartes; ce qui vait surtout pas manquer de le rendre agréable et ne deprécieux au parti jésuitique.

Cependant, malgré toute l'autorité que les Jésuites avaient usurpée en France, les sciences y avaient fait trop de progrès, et la liberté de penser y avait généralement jeté des racines trop profondes, pour que l'ordre pût parvenir à remplir le but de la hiérarchie et le sien propre. La réforme de Luther n'avait pas exercé la moindre influence en Italie, en Espagne et en Portugal, où la religion catholique était seule demeurée en possession de dominer

les esprits ; mais en France elle s'était concilié un fort parti, celui des huguenots, qui ne cessaient de lutter contre le catholicisme, religion dominante de l'état, et qui ne négligeaient jamais de mettre en usage toutes les armes que les sciences et la philosophie pouvaient leur fournir. La suite naturelle et nécessaire du choc des deux grands partis qui divisaient la nation, celui des catholiques et celui des réformés, fut que, malgré tous les obstacles suscités par le clergé catholique, les lumières pénétrèrent jusque chez le peuple, et firent qu'il devint plus difficile à la fausse philosophie et à la superstition religieuse de remporter une victoire complète et décisive. On consacra au moins une attention plus calme à la philosophie moderne, quoique la plupart, trop aveuglés par les préjugés, n'eussent pas le courage de s'avouer à eux-mêmes qu'ils étaient convaincus, et osassent bien moins encore le déclarer publiquement. Il s'éleva même, entre les savans catholiques et les différentes congrégations monastiques, des contestations qui furent très-funestes aux intérêts de la hiérarchie, et qui opposèrent une certaine barrière à la puissance de l'ordre des Jésuites. Plusieurs événemens politiques, qu'on découvrit être la suite des intrigues jésuitiques, rendirent cet ordre suspect aux grands et aux princes, de sorte que son crédit éprouva une diminution sensible. Les innovations philosophiques trouvèrent donc plus facilement accès chez la nation française. La morale rusée, équivoque, hypocrite, perverse et aussi dangereuse pour la société que pour l'état, dont les Jésuites professaient les maximes, fut critiquée avec force et esprit par Pascal, Nicole et autres, dont les ouvrages firent trop vivement sentir le besoin d'une réforme en philosophie pour que tout essai quelconque de ce genre ne fût pas applaudi, et ne trou-

vât pas des partisans et des apologistes. Descartes lui-même, principal instigateur d'une révolution de la science chez les Français, avait fixé son séjour dans les Pays-Bas, où il ne redoutait point les persécutions du clergé catholique; et il est rarement possible d'anéantir une école philosophique, surtout chez une nation nombreuse et policée, lorsqu'on lui a laissé le temps de se consolider un peu, et de se former un parti.

Outre les circonstances politiques qui entravèrent la hiérarchie et le système des Jésuites en France, et contribuèrent au perfectionnement de la philosophie, il survint encore quelques autres événemens qui tirèrent leur source de l'état où la littérature se trouvait à cette époque, indépendamment de la philosophie. L'étude des anciens classiques avait été reprise par les Français avec non moins d'enthousiasme qu'autrefois en Italie, et, chez eux, non-seulement elle épura le goût, mais encore elle développa la raison. Les Essais de Montaigne prouvent sans réplique jusqu'à quel point les écrivains français avaient tiré, à ce dernier égard, parti des classiques de l'antiquité. Cette étude fit naître des idées plus libérales, qui ne durent naturellement pas tarder à s'élever contre la dialectique et la métaphysique des scolastiques, et qui disposèrent les esprits à recevoir une nouvelle philosophie originale, et correspondant davantage, sinon en réalité, du moins en apparence, aux prétentions de la raison. Le clergé et les Jésuites eurent beau disputer et cabaler contre les réformateurs de la philosophie, ils ne purent point fasciner les esprits des Français instruits, dont la raison avait été épurée par la lecture des sages de l'antiquité. La pédanterie, le manque de goût, les sophismes, et les inutiles subtilités, dont l'érudition jésuitique avait fait

parade jusqu'alors, parurent dans tout leur jour, et ne se montrèrent par conséquent pas sous un aspect favorable. En outre, les beaux-arts et les belles-lettres avaient fait d'immenses progrès dans la seconde moitié du dix-septième siècle, pendant l'époque la plus brillante du règne de Louis XIV. L'âge d'or de la littérature, qui s'était écoulé en Italie sans exercer une influence bien sensible sur les lumières philosophiques, contribua puissamment au contraire à les développer en France. On cultiva la langue nationale avec l'enthousiasme le plus vif, et la prose française, abstraction faite des défauts qui dépendent de sa nature intime, fut en état de rivaliser pour la perfection avec celle des autres idiomes, notamment avec l'italienne. On prit l'habitude de ne plus se borner à écrire en latin sur les sciences et la philosophie : on traita les sujets qui s'y rapportent en langue française, et on les habilla d'un style élégant et plein de goût, de sorte que les grands et les classes bourgeoises de la société, auxquels l'accès des sciences avait été presque entièrement interdit jusqu'alors, se trouvèrent invités à y prendre part. La vivacité et la curiosité si naturelles à la nation française firent que les personnes dont l'éducation avait été soignée, ne tardèrent pas à profiter fréquemment de cette invitation. Il fut donc impossible à la hiérarchie et aux Jésuites d'établir en France leur domination sur des bases aussi solides qu'en Italie, en Espagne et en Portugal, ou d'espérer l'y maintenir autant de temps qu'elle y avait déjà duré. Ce fut à cette époque déjà que se prépara l'anéantissement de l'autorité ecclésiastique en matières littéraires, chute qui devint par la suite si fatale au pouvoir de l'Eglise.

La révolution que la philosophie subit en France

vers la fin du dix-septième siècle, et dont l'école de Descartes fut le principal mobile, opéra sans contredit un grand bien. Les Français apprirent à penser par eux-mêmes, au lieu que jusqu'alors ils avaient laissé guider leur raison par la scolastique et l'aristotélisme. C'est en cela que consiste essentiellement le service que Descartes et ses plus illustres disciples, parmi lesquels Malebranche mérite une place distinguée, rendirent à leurs compatriotes. Mais les détails dans lesquels je suis entré précédemment sur les systèmes de ces deux philosophes, et sur les disputes qu'ils soutinrent contre d'autres Français, suffisent pour faire connaître le point où l'esprit et la raison se trouvaient alors arrêtés. La métaphysique de Descartes et celle de Malebranche étaient des essais hardis, et estimables dans leur genre, mais mal combinés, pour s'élever à des notions transcendentales sur la nature et les causes des choses. Ces deux savans eux-mêmes manquèrent le but de la véritable philosophie ; mais leurs travaux devinrent le signal de nouvelles recherches spéculatives. Quelques écrivains français réussirent mieux en morale, science que les Jésuites avaient corrompue à un point si étonnant ; et ils la ramenèrent à son vrai caractère sous le rapport pratique, quoiqu'ils n'en épurassent et n'en consolidassent point les principes théorétiques.

Les Pays-Bas avaient partagé avec la France les fruits de la révolution opérée par Descartes en philosophie. La hiérarchie catholique ne s'y opposait point à la propagation des lumières; car la réforme y avait jeté de profondes racines, elle y avait converti tous les esprits, et la nation, heureusement sortie de sa longue lutte contre le despotisme politique dont l'Espagne voulait lui imposer le joug en même temps que celui de la superstition et de

la hierarchie, n'en sentait que mieux le prix de la liberté de conscience, dont celle de penser était la suite indirecte. Mais, dès que le changement de religion fut achevé et consolidé dans les Pays-Bas, il ne tarda pas non plus à s'y former une prétendue orthodoxie théologique, à la vérité incomparable pour l'unité de but à celle des catholiques, mais qui eut cependant assez d'influence sur la grande multitude pour qu'il fût possible de s'en servir afin d'appuyer des prétentions ecclésiastiques d'une autre nature. Quelques théologiens fanatiques et ambitieux l'utilisèrent à l'avantage de leur croyance, de leur orgueil, de leur ambition et de leurs autres passions. Si Descartes eut les Jésuites à combattre en France pour y propager ce qu'il croyait être la vérité philosophique, il ne lui fallut pas moins de peine pour repousser les efforts des théologiens orthodoxes des Pays-Bas. Cependant, comme les Jésuites ne réussirent point à renverser le cartésianisme et à étouffer les germes naissans de la liberté de penser, de même les théologiens hollandais n'y parvinrent pas non plus, et eurent bien moins de succès encore, parce que la classe gouvernante des Pays-Bas était plus éclairée et pensait plus libéralement qu'en France, parce qu'aussi le clergé n'y était pas à beaucoup près aussi intimement uni et coalisé pour travailler dans les vues d'un seul et unique intérêt. Il arriva même qu'un grand nombre de théologiens abandonnèrent la théologie orthodoxe ainsi que la philosophie basée sur elle, et embrassèrent le cartésianisme. Balthasar Bekker fut persécuté et privé de sa place, mais épargné cependant d'une manière qui fournit un témoignage honorable en faveur des opinions des magistrats chargés du gouvernement des Pays-Bas. Peu de temps même après cet événement, Spinosa,

haï et poursuivi par ceux qui partageaient sa croyance, trouva protection auprès des chrétiens hollandais, et, quoique connu de son vivant pour un esprit fort, il n'en termina pas moins sa carrière sans éprouver de grands désagrémens. L'histoire de Bayle nous prouvera bien davantage encore combien la tolérance philosophique avait fait de progrès dans les Pays-Bas pendant le cours de ce période.

Chez les Anglais, le dix-septième siècle vit la liberté s'élever presqu'au même point en politique, en religion et en philosophie. Les mêmes circonstances délivrèrent la nation du despotisme arbitraire, de la superstition catholique et du joug de la hiérarchie. Thomas Hobbes et les restaurateurs du platonisme diminuèrent beaucoup le nombre des partisans de la scolastique aristotélique, comme Descartes l'avait fait en France et dans les Pays-Bas. La philosophie cartésienne, qui se répandit aussi en Angleterre, y contribua également pour sa part. Le caractère national s'était opposé à ce que la hiérarchie excerçât jamais sur les esprits de la Grande-Bretagne une influence aussi prononcée que chez les peuples du continent. Il fut donc bien plus facile de la combattre, et d'en détruire la domination. D'ailleurs la bigoterie et l'impolitique de quelques souverains firent que la lutte contre la hiérarchie en devint dans le même temps une contre l'autorité royale, ce qui redoubla encore les forces de la nation, et rendit la fermentation des esprits plus générale. Quant à la philosophie elle-même, si nous faisons abstraction des modifications imprimées au platonisme par Cudworth et autres, les Anglais s'occupèrent bien plus de la théorie du droit et de la politique que des autres branches. Hobbes, quoiqu'il ait joué un rôle important en logique et en métaphysique par ses idées originales,

doit cependant sa principale célébrité à sa nouvelle théorie du droit politique, et c'est encore sous ce rapport que lui et ses antagonistes Algernon Sidney, James Harrington etc., nous intéressent le plus aujourd'hui. Cette direction que prit la philosophie anglaise avait sa source naturelle dans les rapports politiques intérieurs de la nation, et elle a été très-salutaire pour la philosophie en général, puisque la partie pratique de la science est la plus utile et la plus nécessaire à cultiver, sans compter qu'elle a préservé les Anglais du goût que les autres peuples ont tous plus ou moins contracté depuis pour les subtilités inutiles de la métaphysique. Au reste, le système original de métaphysique imaginé par Hobbes eut à-peu-près la même importance pour la raison critique que celui de Descartes. L'un n'était pas plus susceptible que l'autre de démontrer évidemment la validité de sa doctrine; mais leurs systèmes étaient tous deux les produits d'un grand génie spéculatif, dignes par conséquent d'être considérés avec attention et étudiés par toutes les générations. La doctrine de Hobbes étant opposée à celle de Descartes, donna lieu aux savans qui les mirent en parallèle ensemble d'examiner cette dernière avec plus de soin et de sagacité. Elle fit donc envisager les matières philosophiques sous de nouveaux points de vue, qui, s'ils ne conduisirent pas immédiatement à des résultats exacts et vrais, purent cependant enseigner ce qu'on découvrirait en les poursuivant, et combien ils serviraient à rapprocher de la vérité, ou au moins à empêcher qu'on ne s'en écartât. S'il est réel que tout système philosophique renferme quelque vérité, mêlée seulement à des erreurs évidentes et à des assertions incertaines ou douteuses, cette remarque s'applique bien plutôt à la doctrine de Hobbes qu'à celle de

Descartes. Je crois que si on voulait prendre la peine de les épurer toutes deux, la première fournirait une bien plus ample moisson de principes vrais que la seconde. Ce qui s'applique à la philosophie théorétique de Hobbes, doit se dire aussi de son droit politique, et en général de la philosophie pratique des Anglais vers la fin du dix-septième siècle. C'étaient des essais tentés dans la vue d'arriver à des maximes fixes de pratique, et d'en tirer des conclusions exactes, afin de réduire le droit et la politique en des sciences applicables au commerce réel de la vie. Les auteurs n'ont pas, il est vrai, atteint le but qu'ils se proposaient; mais il est très-problématique aujourd'hui que nous possédions une théorie du droit et de la politique véritablement applicable dans tous les cas, quoique les essais en ce genre se soient multipliés à un point extraordinaire depuis Hobbes et Sidney.

Comparée à la France, à l'Angleterre et aux Pays-Bas, l'Allemagne, au dix-septième siècle, demeura, sous le rapport de la philosophie, bien plus en arrière qu'on n'aurait dû s'y attendre, après ce qu'elle avait fait pour la science à l'époque de la réforme de Luther. Plusieurs causes provoquèrent cet état stationnaire. Pendant la première moitié du dix-septième siècle l'Allemagne fut désolée par la guerre de trente ans, et les plaies dont ce long et cruel fléau frappa les nations germaniques demeurèrent si longtemps saignantes, qu'elles durent nécessairement retarder les progrès de la philosophie. D'ailleurs, après la réforme, les peuples du midi de l'Allemagne demeurèrent pour la plupart fidèles à la religion catholique, et l'Église romaine, n'écoutant que ses intérêts, était aussi peu disposée à y favoriser la liberté de penser, qu'à permettre à cette dernière l'accès de l'Italie et des autres pays catholiques. Au contraire, la politique de la cour de Rome exigeait qu'elle

n'épargnât ni moyens ni institutions pour empêcher les lumières philosophiques d'y pénétrer, parce que la réforme de l'Eglise en eût été la suite inévitable. C'étaient aussi en grande partie les Jésuites qui dirigeaient les princes catholiques de l'Allemagne, entr'autres les souverains de la maison d'Autriche, et qui, de même qu'en Espagne et en Portugal, tenaient sous leur entière dépendance le mode d'éducation et la nature des études dans les universités. La fausse philosophie et la barbarie de l'aveugle superstition religieuse devaient donc proscrire la raison de quelques-unes des provinces méridionales de la Germanie.

Au nord de l'Allemagne, où le protestantisme était devenu presque partout dominant, les réformateurs eux-mêmes décidèrent du sort de la philosophie pour le siècle qui suivit immédiatement la réforme. L'éclectisme que Mélanchthon avait professé dans ses manuels, et dont le système d'Aristote formait la base, fut adopté dans les universités et les écoles allemandes, où il acquit une autorité égale à celle dont le péripatétisme avait joui précédemmment. La méthode de Ramus pour la dialectique et la métaphysique trouva bien de nombreux prosélytes, mais elle ne devint pas à beaucoup près générale. Une autre grande cause encore s'opposa aux progrès de la philosophie en Allemagne : ce fut la négligence de la langue allemande, pendant que les peuples voisins consacraient tant de soin à perfectionner leur idiome national. Depuis Luther et quelques-uns de ses contemporains, qui avaient les premiers élevé le haut allemand au rang des langues littéraires, et qui l'avaient même déjà épuré à un point étonnant, on s'était fort peu attaché à le former et à le développer. Les savans n'employaient guère que le latin dans leurs tra-

vaux scientifiques ; on rédigeait même les actes de l'autorité publique en latin ; on n'écrivait en allemand que les livres destinés au vulgaire, et alors on se conformait à l'idiome reçu parmi le peuple, sans chercher à porter du goût dans le style ; et sans s'attacher à l'exactitude grammaticale. Or l'expérience de tous les peuples a prouvé combien est intime le rapport qui existe entre les progrès de la langue nationale et ceux de la philosophie. On explique donc sans peine, à l'aide de toutes ces circonstances, pourquoi les Allemands ne s'illustrèrent point en philosophie pendant le cours du dix-septième siècle, et acquirent à peine une teinture historique des changemens que la science éprouva chez leurs voisins, sans que cette connaissance ait influé le moins du monde sur leurs idées. Cependant l'absence des obstacles qui s'opposaient aux lumières dans l'Allemagne catholique, prouve que les protestans allemands étaient au moins favorablement disposés à une réforme philosophique, et quelques traces déjà perceptibles vers la fin du dix-septième siècle annoncent que ce grand événement était sur le point d'éclater. En effet le génie de la nation allemande a bien réparé au dix-huitième siècle l'inertie dans laquelle il avait langui avant cette époque.

Quant aux autres peuples de l'Europe, on ne peut pas refuser toute espèce de notions littéraires et philosophiques aux Danois, aux Suédois, aux Polonais et aux Hongrois ; mais aucune de ces nations n'a contribué le moins du monde à enrichir la science par quelques idées originales. Elles se contentèrent de goûter les fruits de l'activité littéraire de leurs voisins. Mais l'adoption de la réforme de Luther les prépara aux plus grandes lumières qui se répandirent chez elles pendant le dix-hui-

tième siècle. Sous le rapport de la protection et des encouragemens accordés à la littérature et à la liberté de penser, les souverains de la Suède, et parmi eux la savante Christine, furent ceux qui se distinguèrent le plus. Christine avait rassemblé à sa cour les principaux littérateurs de l'Europe, et elle prenait elle-même une part très-active à leurs travaux ; mais, à cette époque, on se consacrait spécialement aux antiquités, à l'histoire et à la littérature des anciens classiques, et la plupart des savans dont la reine de Suède s'était entourée se bornaient à ce genre d'érudition, pour lequel la princesse avait conçu le plus vif enthousiasme. La philosophie n'était pas, il est vrai, exclue du cercle des études de sa cour; mais on cherchait plutôt à connaître historiquement la manière dont les Grecs et les Romains avaient raisonné, qu'à poursuivre sans guide les problêmes philosophiques. Si Christine appela Descartes auprès d'elle, ce fut, suivant toutes les apparences, plutôt afin de satisfaire son goût pour l'histoire et sa vanité, que pour fournir des alimens d'un genre plus relevé à son esprit. D'ailleurs le sort ne voulut pas qu'elle jouît longtemps des leçons de ce savant, et qu'elle puisât dans ses entretiens un intérêt plus vif pour les spéculations originales de la philosophie.

Le véritable état de la philosophie en général à la fin du dix-septième siècle ne s'exprime nulle part d'une manière plus caractérisée que dans les écrits de Bayle, l'une des meilleurs têtes qui aient jamais illustré la république des lettres, et qui, embrassant tout l'ensemble de la théologie et de la philosophie du temps, exerça sa critique sur ces deux sciences avec un zèle infatigable. C'est pourquoi je terminerai mon aperçu de l'état de la philosophie pendant le cours du période dont il est

parlé ici, en donnant l'histoire de Bayle, faisant connaître ses ouvrages, et signalant les services qu'il rendit à la science.

Pierre Bayle naquit, en 1647, à Carla dans le comté de Foix. Son père, qui était prédicant huguenot, lui enseigna lui-même les langues latine et grecque. Dès sa plus tendre enfance, le jeune Bayle montra tant de génie, et, ce qui n'accompagne pas toujours ce don précieux de la nature, tant d'ardeur pour l'étude, que son application et ses travaux forcés lui attirèrent une maladie dont il se rétablit toutefois en allant passer quelque temps à la campagne chez un de ses parens. Son père, ne pouvant concilier les soins de son éducation ultérieure avec les occupations de la place qu'il occupait, l'envoya bientôt à l'académie de Puylaurens, où le jeune homme continua pendant plusieurs années de se livrer à l'étude avec le même enthousiasme qui l'avait animé auparavant sous le toît paternel. Plutarque et Montaigne y devinrent ses lectures favorites.

En 1669, Bayle se rendit à Toulouse, dont l'université était alors une des plus célèbres de France après Paris. Ce fut là qu'il étudia pour la première fois la philosophie dans le collége des Jésuites. A la vérité il n'était pas extraordinaire que les réformés confiassent l'éducation de leurs enfans aux membres de la compagnie de Jésus; mais les relations que Bayle entretint avec ces Pères eurent pour lui et sa famille des suites très-désagréables qui influèrent d'une manière bien prononcée sur sa vie entière. Il se laissa engager à quitter la religion de ses pères et à embrasser celle des catholiques. Son apostasie fut décidée par les doutes que lui suggéra la lecture de quelques écrits de controverse, doutes qu'un Jésuite logé dans la même

maison que lui eut soin d'alimenter, en même temps qu'il lui allégua des argumens favorables au catholicisme, et que Bayle ne put pas parvenir à réfuter. Comme cette démarche le brouilla irréconciliablement avec son père, qui cessa dès-lors de lui donner aucun secours, Bertier, évêque de Rieux, le prit sous sa protection spéciale. Bientôt après il soutint à Toulouse une dispute publique, à laquelle les Jésuites donnèrent toute la solennité possible, afin de diriger davantage l'attention générale sur le nouveau converti. Bayle, de son côté, repondit parfaitement à leurs vues, par l'habilité extraordinaire avec laquelle il défendit ses thèses dédiées à la Vierge Marie. Le trait suivant pourra servir à donner une idée du chagrin que son changement de religion causa à sa famille. Un de ses parens, qui avait été témoin de sa dispute publique à Toulouse, étant revenu à Carla, fit au père un tableau flatteur des succès étonnans de son fils. Le pasteur en fut d'abord satisfait, et parut faire trêve à son affliction; mais lorsqu'il vit les thèses de Bayle dans la maison de ce parent, la dédicace à la *Virgo Deipara* le fit entrer dans une telle fureur qu'il voulut déchirer les thèses, et qu'en ayant été empêché, il sortit fondant en larmes et déclarant qu'il ne reverrait jamais une maison où ses yeux avaient été frappés d'un spectacle aussi douleureux pour lui. Cependant les Jésuites ne furent pas encore contens d'avoir ramené Bayle dans le sein de l'Eglise romaine, et ils formèrent le projet de l'employer lui-même à convertir toute sa famille. Excité par leurs vives sollicitations, il écrivit d'abord à son frère aîné, qui était également prédicant, et l'invita en termes pressans à se rendre à Toulouse pour qu'ils pussent s'entretenir ensemble des objets relatifs à la religion: dans le même temps il lui fit

part de son opinion sur le catholicisme par rapport au culte des réformés, espérant ainsi le convaincre de la vérité de la première de ces deux religions. Mais la lettre ne fit aucune impression ni sur le frère ni sur le père : tous deux pensèrent qu'elle avait été dictée par quelque Jésuite, ou au moins que ces religieux en avaient fourni les principaux articles, et ils se consolèrent par l'espoir que Bayle, enthousiasmé maintenant pour le catholicisme, ne tarderait pas à revenir de son erreur. Leurs vœux furent en effet comblés, mais d'une manière dont ils ne purent pas non plus avoir sujet de se réjouir.

Bayle disputait souvent sur des matières religieuses avec un autre de ses parens qui habitait aussi la même maison que lui à Toulouse, et pour lequel il éprouvait une affection particulière. Ces discussions amicales lui apprirent à connaître des objections contre le catholicisme dont il n'avait pas encore eu la moindre idée, et bientôt il se repentit de s'être trop précipitamment décidé à changer de religion. Cette aversion naissante pour la croyance de l'Eglise romaine fut encore accrue par son frère aîné, qui vint, inopinément, le voir à Toulouse, et qui profita de la disposition dans laquelle il le trouva pour le ramener à la religion de ses pères. Bayle résolut donc de quitter secrètement Toulouse, pour ne pas demeurer exposé aux persécutions des Jésuites, et il exécuta son projet pendant l'automne de l'année 1670. Il se rendit aux environs de Carla, abjura solennellement le catholicisme, à la grande satisfaction de sa famille entière, et embrassa de nouveau la religion réformée. Comme on sema dans la suite des calomnies grossières sur son séjour à Toulouse, et sur les études auxquelles il s'y était livré sous la direction des Jésuites, il prit le parti, pour les réfuter, d'écrire lui-même l'histoire dé-

taillée des raisons qui le déterminèrent tant à adopter la religion catholique qu'à rentrer ensuite dans le giron de celle des réformés.

Immédiatement après sa seconde apostasie, Bayle entreprit le voyage de Genève. Les Jésuites lui avaient enseigné la philosophie aristotélique, qu'il défendit d'abord avec chaleur dans cette ville. Mais ayant eu occasion d'y connaître le système de Descartes, il ne tarda pas à le préférer aux subtilités stériles du péripatétisme scolastique. Son affabilité, ses manières engageantes, ses talens et ses connaissances lui acquirent l'estime des hommes les plus considérés de Genève. Il devint précepteur des enfans de M.r de Normandie, syndic de la ville, par l'entremise duquel il acquit l'amitié de Basnage, qui lui demeura attaché jusqu'à la mort, et celle de deux célèbres professeurs en théologie, Pictet et Léger, avec lesquels il entretint depuis une correspondance suivie.

Son ami Basnage lui procura ensuite la place d'instituteur des enfans du comte Dohna. Après avoir vécu deux années à Copet, terre de ce seigneur, il se rendit à Rouen, où Basnage passa lui-même quelque temps. Cependant Bayle était d'un caractère trop inquiet pour se complaire à de semblables occupations, qui l'obligeaient surtout de passer la plus grande partie de l'été à la campagne. Il désirait aller à Paris, où les arts et les sciences fleurissaient, afin d'y profiter du commerce des savans distingués, et de toutes les ressources littéraires de cette capitale, pour former son goût et accroître plus promptement et plus facilement la masse de ses connaissances. Ses souhaits ardens furent enfin exaucés, et il obtint la place de précepteur des enfans de M.r de Béringhen, l'une des familles les plus illustres de Paris.

Bayle profita du séjour de Paris, autant qu'il fut en son pouvoir. Cependant Basnage s'était rendu à Sédan pour y achever ses études théologiques. Il s'y entretenait souvent de Bayle avec Jurieu, professeur de théologie, et lui faisait lire les lettres de son ami. Jurieu s'écartait bien à un grand nombre d'égards des principes de l'Eglise réformée, mais affectait toutefois de paraître un défenseur austère de l'orthodoxie. C'était un homme d'un caractère hautain, irascible, vaniteux et jaloux. Une chaire de professeur vint à vaquer dans la ville de Sédan; Jurieu, voulant écarter le fils d'un de ses collègues qui la sollicitait, conçut l'idée de la faire obtenir à Bayle, et chargea Basnage de communiquer ce projet à son ami. Bayle refusa d'abord, dans la crainte que son apostasie, dont Basnage avait seul le secret, ne fût un jour découverte, et ne lui attirât alors des désagrémens. Mais Jurieu, à qui cette démarche fut révélée, n'ayant pas jugé que ce pût être une raison suffisante pour l'empêcher d'obtenir la place de Sédan, Bayle s'y rendit en 1675. Dans le concours public qui eut lieu à cette occasion, il l'emporta réellement sur tous ses rivaux, et fut nommé professeur de philosophie. Il eut d'abord à combattre une foule d'envieux et d'ennemis, mais son mérite ne tarda pas à être généralement reconnu. Jurieu lui-même lui accorda son amitié, et, plus tard, lorsqu'ils se brouillèrent ensemble, il ne dissimula pas l'aversion qu'il avait éprouvée pour lui pendant les premières années de leur connaissance.

En 1679, Ancillon, prédicateur de Metz, fit part à Bayle des *Cogitationes rationales de Deó, naturâ et mundó*, que Poiret avait publiées deux années auparavant à Amsterdam, afin qu'il lui donnât son avis sur cet ouvrage. Bayle écrivit en latin quelques observations, auxquelles Poiret répondit par le

canal d'Ancillon, et qu'il fit imprimer avec sa réponse, en appendice à la seconde édition de son livre. Ces remarques furent une des premières preuves publiques que Bayle donna de sa sagacité extraordinaire, et de ses profondes connaissances dans le domaine de la philosophie scientifique.

Peu de temps après, il fit un voyage à Paris. Le procès dans lequel le maréchal de Luxembourg s'était trouvé engagé par suite d'une accusation de sorcellerie et de vénéfice, et dont il venait de sortir acquitté, fournit au philosophe l'occasion d'écrire, au nom du Maréchal, un discours, dans lequel ce seigneur se justifiait aux yeux de ses juges du prétendu commerce qu'on lui attribuait avec le Diable, et dont les résultats prétendus étaient : 1.° qu'il pouvait jouir des faveurs de toutes les femmes dont il désirait la possession ; 2.° qu'il avait toujours été heureux à la guerre ; 3.° qu'il gagnait tous ses procès ; 4.° qu'il conservait toujours la faveur du Roi. Le discours était une satire mordante sur le Maréchal et plusieurs autres personnes. Bayle y joignit en outre, sous un nom emprunté, une critique de ce même discours, qui était encore infiniment plus satirique. Il envoya les deux productions à son ami intime Minutoli, professeur d'éloquence et de belles-lettres à Genève, mais sans lui faire savoir qu'il en était lui-même l'auteur.

Le Père Valois, Jésuite de Caen, avait publié, en 1680, un ouvrage (*Sentimens de* M.r *Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie*), dans lequel il soutenait que les opinions de Descartes sur la matière, non-seulement étaient contraires aux dogmes sur l'Eucharistie consacrés dans l'Eglise ro-

maine par les décisions du concile de Trente, et favorisaient les erreurs du calvinisme, mais encore ne s'accordaient en aucune manière avec l'idée qu'un véritable philosophe doit se former de la matière. Bayle trouva que le savant Jésuite avait raison quant aux deux premiers points, dont il convint lui-même qu'on pouvait sans peine alléguer des preuves suffisantes ; mais, à l'égard de la doctrine cartésienne de la matière considérée sous le rapport philosophique, il en prit la défense dans un petit traité particulier.

Une des plus grosses comètes qu'on eût encore vues, parut vers la fin de l'année 1680. Comme la grande multitude n'avait pas entièrement renoncé aux préjugés des anciens, et croyait voir dans ces météores les avant-coureurs de catastrophes, celle qui se montra cette année causa généralement de vives inquiétudes. Bayle questionné à son égard par différentes personnes, avait en vain essayé de les guérir de l'opinion superstitieuse que Dieu envoie les comètes pour avertir les hommes d'expier leurs péchés avant que les malheurs qu'elles présagent arrivent réellement. Enfin il conçut l'idée de la proposition théologique suivante : Si les comètes étaient des signes divins annonçant l'approche d'une catastrophe, Dieu ferait alors des miracles pour confirmer l'idolâtrie dans l'univers. Ne se rappelant pas d'avoir lu cette proposition nulle part, il la développa en forme de Lettre, afin de l'insérer dans le *Mercure galant*. Cependant l'éditeur du Journal ayant fait difficulté de la publier, d'autant plus qu'elle lui avait été envoyée anonyme, Bayle retira son manuscrit.

Le triste sort que les réformés éprouvèrent à cette époque en France, où l'édit de Nantes cessa d'être observé, atteignit aussi l'université de Sédan, comme

toutes les académies que les calvinistes possédaient dans le royaume. La suppression en fut ordonnée par Louis XIV, en 1681. Van Zœlen, jeune Hollandais dont Bayle avait entrepris l'éducation, et qui lui était fort attaché, lui procura une chaire de professeur en philosophie à Rotterdam, où son ami Jurieu obtint également une place, et où on institua une *école illustre* à cause de ces deux savans. Peu après son arrivée, Bayle fit imprimer sa Lettre sur les comètes, écrite entièrement dans le style et l'esprit de la théologie ; mais il prit toutes les précautions nécessaires pour ne pas laisser paraître qu'elle était de lui. (*Lettre à M. L. A. D. C. docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur ; avec plusieurs réflexions morales et politiques, plusieurs observations historiques, et la réfutation de quelques erreurs populaires.*) A cet effet, il y joignit une préface au nom d'une personne qui publiait l'écrit sans en connaître l'auteur. Malgré toutes ces précautions, on ne tarda à découvrir que cette Lettre était sortie de sa plume, et elle lui acquit une juste célébrité, laquelle devint la première source de l'inimitié de Jurieu, porté par caractère à voir avec jalousie et envie les succès de ses collègues.

A peu-près vers cette époque, parut *l'Histoire du calvinisme* par le Jésuite Maimbourg. Le contenu de l'ouvrage était de la plus haute importance pour le parti des réformés. Il roulait sur l'esprit et la conduite des sectateurs de cette confession, notamment en France, depuis le moment où ils avaient abandonné le giron de l'Eglise catholique, et Maimbourg avait épuisé tout son talent pour attirer sur eux la haine et le mépris des catholiques. Bayle, révolté du but honteux de cet ouvrage, et craignant les suites dangereu-

ses qu'il pouvait avoir pour ceux qui professaient la même religion que lui, entreprit de le réfuter. Sans s'attacher à suivre l'auteur pas à pas, il écrivit, en forme de Lettre, une réponse renfermant des considérations générales sur le livre, sur le ton passionné qui y régnait, sur les maximes intolérantes que Maimbourg inculquait à ses lecteurs, et enfin sur la vie ainsi que sur les controverses de ce Père. Son but était plutôt d'embarrasser l'auteur que de le réfuter sérieusement par des raisons historiques et scientifiques. Il termina son travail dans l'espace de quinze jours. Voulant que son nom demeurât ignoré, il fit imprimer le livre à Amsterdam. Il parut, en 1682, sous le titre de : *Critique générale de l'Histoire du calvinisme de* M.[r] *Maimbourg*. Cette petite brochure causa une vive sensation. Les réformés, qui y trouvaient leur cause si bien défendue, l'applaudirent beaucoup, et les catholiques, même en France, la lurent avec intérêt. Plusieurs grands seigneurs français, mécontens du Jésuite Maimbourg, auquel le gouvernement avait accordé une pension à titre d'historiographe de la cour, et qui avait passé sous silence ou mal apprécié leurs services dans son Histoire, le prince de Condé entr'autres, la reçurent avec une joie maligne, et s'empressèrent de la répandre autant qu'il fut en leur pouvoir. Maimbourg, ayant eu immédiatement recours à l'autorité du Roi, parvint à obtenir que le livre serait brûlé en place publique; mais, pour se jouer de lui, on fit imprimer trois cents exemplaires de la sentence, et on les placarda dans tous les coins de Paris; ce qui éveilla l'attention du public sur l'ouvrage de Bayle, et le rendit l'objet d'une curiosité générale. Bayle fut obligé d'en donner une seconde, édition, qu'il augmenta de moitié, et à laquelle il joignit une préface dans laquelle il cher-

chait à induire encore davantage les lecteurs en erreur à l'égard du véritable auteur. Il réussit en effet pendant quelque temps à conserver l'anonyme, et ses amis eux-mêmes ne songèrent pas à lui : on croyait l'auteur en France, et les soupçons tombaient pour la plupart sur Claude, le hardi défenseur du parti des réformés ; mais le hasard fit enfin que Bayle se trahit lui même, et il se trouva dans la nécessité d'avouer publiquement qu'il était l'auteur.

Jurieu écrivit aussi, en 1687, une réfutation de l'ouvrage de Maimbourg, mais bien plus longue et bien plus détaillée. (*L'histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parrallèle, ou Apologie pour les réformateurs, pour la réformation, et pour les réformés.*) Cette production n'était pas sans mérite, à cause de la profondeur avec laquelle elle était traitée ; mais on n'y trouvait point ce ton léger, naturel et agréable, ces réflexions fines et spirituelles que Bayle avait su employer pour signaler sans amertume les fautes de son adversaire, et pour traiter les points litigieux sans se laisser entraîner par la passion ou l'esprit de parti, qualités qui distingnaient si éminemment sa brochure, et qui avaient tant intéressé le public en sa faveur. Plusieurs savans manifestèrent à voix haute leur opinion sur la différence sensible qui existait entre les deux écrivains. Jurieu, encore plus irrité qu'auparavant, ne considéra plus dès-lors Bayle que comme un objet de haîne pour lui.

En 1684, Bayle publia un recueil de pièces concernant la philosophie cartésienne. Dans la préface, il se plaignit vivement de la gène où on tenait la littérature et la pensée en France, où l'on soumettait les ouvrages à une censure austère et partiale qui n'avait d'autre but que de favoriser les

intérêts de la hiérarchie et des ordres monastiques, notamment des Jésuites [1].

Uue des plus utiles institutions littéraires dont on conçut l'idée vers la fin du dix-septième siècle, mais dont on a tellement abusé de nos jours qu'elle a fini par perdre la plus grande partie de son utilité, est l'entreprise de journaux critiques consacrés à signaler les événemens les plus récens survenus dans la république des lettres. Le premier qui forma ce projet, et qui le mit à exécution, fut de Sallo, conseiller ecclésiastique au parlement de Paris. Il commença, en 1665, la publication du *Journal des savans*, qui fut généralement applaudi en France et chez l'étranger, et qu'on imita même de suite en Italie et en Allemagne. Bayle avait déjà témoigné sa surprise de ce que la Hollande possédant un si grand nombre

[1] *Recueil de quelqus pièces curieuses concernant la philosophie de* M.[r] *Descartes*. Ce recueil renferme : 1.° une espèce de concordat entre les Jésuites et les Pères de l'Oratoire, pour n'enseigner ni le cartésianisme ni le jansénisme; 2.° des remarques sur ce concordat; 3.° des annotations au livre du Père Valois sur la dissidence entre le dogme de la Transsubstantiation et l'idée cartésienne de la matière. L'auteur de ces remarques était le célèbre voyageur et médecin Bernier. Elles étaient devenues nécessaires à cause de l'impression défavorable aux cartésiens que le livre de Valois avait faite en France; 4.° la réponse de Malebranche sur ce point de controverse; 5.° la *Dissertatio, in quâ vindicantur à peripateticorum exceptionibus rationes, quibus aliqui cartesiani probarunt essentiam corporis sitam esse in extensione*, que Bayle écrivit, en 1680, étant encore à Sédan; 6.° une brochure imprimée autrefois à Paris, et donnant un aperçu très-précis de la métaphysique cartésienne : *Méditations sur la métaphysique*, par Guillaume Wander. L'auteur était l'abbé de Lanion. — Il parut contre les remarques de Bernier : *La philosophie de* M.[r] *Descartes, contraire à la foi de l'Eglise catholique, avec la réfutation d'un imprimé fait depuis peu pour sa défense.*

de savans et de libraires, et une entière liberté de la presse, personne n'y eût encore songé à entreprendre un travail de cette nature. Lui-même fut d'abord effrayé de s'y livrer, craignant que ses nombreuses occupations ne lui laissassent pas assez de loisir pour s'y adonner. Cependant il s'y décida, excité par l'audace effrontée d'un charlatan français, Nicolas de Blégny, qui écrivait à Paris, sous le titre de *Nouvelles découvertes dans toutes les parties de la médecine*, un journal dont la suppression fut ordonnée à cause de plusieurs railleries offensantes qu'il renfermait contre des personnages marquans, mais qui, profitant de la liberté de la presse établie dans les Pays-Bas réunis, continua ce même écrit périodique à Amsterdam, sous le nouveau titre de *Mercure savant*. Bayle y fut poussé en outre par les vives sollicitations de Jurieu, qui n'était pas encore son ennemi déclaré, et qui espérait trouver en lui un apologiste zélé dont ses ouvrages avaient manqué jusqu'alors. Bayle surmonta donc la frayeur que les difficultés d'une entreprise semblable lui inspiraient, et il fit paraître pour la première fois, en 1684, ses *Nouvelles de la république des lettres*, écrites sinon entièrement par lui-même, au moins sous sa surveillance. Ces Nouvelles consistaient en des abrégés circonstanciés des productions littéraires récemment mises au jour, et en de simples notices littéraires accompagnées de remarques. Bayle savait donner un intérêt très-diversifié à ses extraits en les semant de traits remarquables empruntés à la vie des auteurs, et de réflexions savantes et pleines de profondeur sur les objets eux-mêmes. Le ton en était approprié non seulement aux savans de profession, mais encore à la classe instruite de la société, et la critique aussi peu mordante et offensante que les éloges parais-

saient au contraire exagérés et dictés par la passion. Le public fut d'abord très-peu satisfait de cette dernière qualité; aussi, dans la suite, Bayle s'abstint-il encore plus de louer que de blâmer. Son journal ne tarda pas à acquérir une réputation extraordinaire dans toute l'Europe, et, malgré que la vente en fût prohibée en France, cette défense ne put pas empêcher qu'il n'y fût lu généralement.

Cependant Bayle avait publié une troisième édition de sa *Critique générale de l'Histoire du calvinisme*. Cette édition différait fort peu de la seconde; mais elle lui donna sujet d'écrire une continuation de l'ouvrage, destinée à développer plus amplement et à rectifier différens points indiqués dans les deux précédentes, ou attaqués par quelque antagoniste. (*Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'Histoire du calvinisme de* M.r *Maimbourg. Première partie, où, en justifiant quelques endroits qui ont semblé contenir des contradictions, de faux raisonnemens et autres méprises semblables, on traite par occasion de plusieurs choses curieuses qui ont du rapport à ces matières.*) Ce nouvel ouvrage ne réussit pas à beaucoup près autant que le premier, contre l'attente de Bayle, qui ne put s'empêcher de manifester combien il était sensible à un événement si peu prévu. « Il faut « avouer, écrivit-il peu de temps après, dans ses « *Nouvelles de la république des lettres*, que la « plupart de mes lecteurs sont des gens singuliers. « On a beau diriger leur attention sur certains « objets et leur recommander instamment tel ou tel « sujet, ils n'en obéissent pas moins à leurs habi- « tudes et à leurs caprices. Il existe une foule de « contes sur l'inutilité des précautions prises par les « maris ou les mères. Je suis étonné que personne

« n'ait encore songé à faire connaître aucune de celles « auxquelles Messieurs les auteurs ont recours. »

En 1685, Bayle reçut la nouvelle de la mort de son père. Quelque affligeant que cet événement fût pour lui, il ne tarda pas à en apprendre un autre encore plus triste, l'emprisonnement de son frère aîné pour cause de religion. Les Jésuites, piqués d'abord que Bayle fût parvenu à s'échapper de Toulouse, et à rentrer dans le sein de la religion réformée, avaient cependant fini par l'oublier tout-à-fait; mais, à l'époque où sa *Critique générale de l'Histoire du calvinisme* fit une si vive sensation en France, ils se le rappelèrent, aussitôt que l'auteur du livre fut connu. Différentes fois ils essayèrent sans succès de se venger sur son frère aîné, qu'ils regardaient comme son corrupteur, mais qui sut rendre toutes leurs tentatives infructueuses par sa conduite circonspecte et prudente. Enfin ils s'adressèrent à Louvois, ministre intolérant et vindicatif, qui faisait alors exercer des cruautés inouies contre les réformés dans plusieurs provinces. Louvois, qui s'était trouvé offensé par quelques remarques que Bayle s'était permises dans sa *Critique générale*, au sujet de sa conduite envers les réformés, ordonna l'arrestation de son frère, pasteur à Carla. On le jeta d'abord dans les prisons de Pamiers, puis on le transféra bientôt à Bordeaux, où un cachot fétide du château Trompette devint sa demeure. On exigea de lui qu'il abjurât sa religion; mais les promesses, les menaces et les tourmens ne purent l'y déterminer. Il succomba aux traitemens barbares qu'on lui fit subir, et mourut, après avoir langui cinq mois dans son affreuse prison. Bayle saisit l'occasion de la fin déplorable de son frère pour traduire en français, et faire imprimer, en 1686, une Lettre latine que Paëts, un de ses

principaux protecteurs, lui avait écrite pendant son séjour en Angleterre, et qui roulait sur la tolérance religieuse (*Lettre de Monsieur H. V. P. à M. B, sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent pas la religion dominante.*). Paëts y louait Jacques II, roi d'Angleterre, pour avoir accordé la liberté de conscience à ses sujets protestans. Il réfutait l'assertion que les rois ne doivent tolérer qu'une seule religion dans leurs états, et que les sujets ne doivent reconnaître qu'un roi professant la leur. Il y montrait aussi que rien n'est plus opposé à l'esprit du véritable christianisme que l'intolérance et cette infaillibilité que l'Eglise romaine s'arroge.

Bayle entra en discussion avec Arnaud au sujet d'une proposition de Malebranche. Cette proposition était: Tout plaisir est un bien, et rend réellement heureux celui qui le goûte. Arnaud l'attaqua dans ses *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, et Bayle prit le parti de Malebranche. Il accorda que la grâce, l'amour de Dieu, ou Dieu lui-même, est bien ce qui constitue notre vraie félicité, lorsqu'il est question de la cause efficiente du bonheur; mais il soutint que le plaisir seul peut en être considéré comme la cause formelle. C'était en effet ainsi que Malebranche avait conçu sa proposition, et Arnaud n'en avait dénaturé le sens que pour faire planer des soupçons sur la philosophie morale de son compatriote. Arnaud se défendit contre cette dernière accusation, ce qui occasiona la publication de quatre libelles polémiques entre lui et Bayle.

L'édit de Nantes fut révoqué en 1685, et on commença aussi à user de violence pour convertir les huguenots, quoiqu'on désavouât publiquement

toutes les voies de rigueur. Bayle fit à cet égard, dans son Journal, quelques remarques pleines de sagesse et de modération. Enfin cependant l'injustice, la cruauté et la cafarderie poussèrent sa patience à bout. Il fut surtout révolté de la foule d'écrits dans lesquels on parlait de la gloire impérissable que Louis-le-Grand avait acquise en détruisant jusqu'aux derniers germes de l'hérésie, et ramenant la France entière à la croyance catholique. Il écrivit donc une petite brochure intitulée : *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis-le-Grand*, avec la fausse date de Saint-Omer. Cet opuscule renfermait une censure virulente et amère de la conduite que le gouvernement français observait envers les réformés. Bayle y faisait une peinture affreuse de l'Eglise catholique, des artifices ridicules et des basses chicanes des émissaires de la cour de Rome, et du caractère aussi contraire à la raison que révoltant de la loi qui permettait aux enfans des réformés, âgés de sept ans, d'embrasser la religion catholique, pendant qu'on avait recours aux moyens les plus honteux pour les décider à cette apostasie. Il comparait la conduite du clergé catholique avec les persécutions que les chrétiens avaient essuyées de la part des païens, et il ne balançait pas à dire que c'étaient les prêtres qui rendaient jusqu'au nom du christianisme en horreur chez les nations étrangères, parce qu'ils répandaient partout les germes des dissensions et de la plus cruelle intolérance.

Presqu'en même temps que cette brochure, Bayle publia un *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ : Coge eos intrare ; où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les*

sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que Saint-Augustin a faite des persécutions. Cet ouvrage parut sous le voile de l'anonyme, et en apparence traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruggs. Bayle partit du principe que l'intelligence naturelle de l'homme, ou les règles générales de notre connaissance, doivent être le canon original de toute interprétation de l'Ecriture-Sainte, surtout pour ce qui a rapport à la pratique : ou, ce qui revient au même, que tout dogme, spécialement moral, qu'il soit fondé sur l'Ecriture ou sur toute autre base quelconque, est faux, dès qu'il contredit les idées claires et précises de la saine raison. Il fit voir également que tous les théologiens, sans excepter même ceux de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, reconnaissent cette maxime dans d'autres cas. Avec son secours il lui était facile de tourner en ridicule et de vouer au mépris le sens qu'on avait prétendu donner aux paroles du Christ.

Les *Nouvelles de la république des lettres* mirent peu-à-peu Bayle en rapport avec les savans les plus considérés de l'Europe, et avec les premières sociétés savantes, telles que l'académie française et l'académie des sciences de Londres, qui lui témoignèrent leur estime d'une manière flatteuse. La reine Christine ayant mal saisi dans son Journal le sens d'une expression relative à ses sentimens contre le protestantisme après qu'elle eût formellement embrassé la religion catholique, il en résulta aussi, entre cette princesse et lui, une correspondance directe, qui, bien que provoquée par l'impression choquante que la manière dont il s'était exprimé avait faite sur l'esprit de la Reine, n'en fut pas moins honorable pour lui, puisque Christine lui fit, à cette occasion, les complimens les plus délicats. Elle lui pardonna dans une lettre écrite de sa main pro-

pre, mais sous la condition singulière qu'il lui enverrait tous les livres nouveaux et remarquables latins, français, espagnols et italiens, notamment les ouvrages de chimie, aussi bien que les derniers cahiers de son Journal. Une maladie dont Bayle ne tarda pas à être atteint le mit hors d'état d'obéir aux ordres de la princesse, et le contraignit même d'interrompre la rédaction de son Journal.

Bayle s'était donné toutes les peines imaginables pour tromper le public sur le compte de l'auteur du *Commentaire philosophique*. Il poussa la hardiesse jusqu'à se plaindre hautement de ceux qui avaient eu l'idée de le lui attribuer, et de déclarer qu'il les rangerait au nombre de ses persécuteurs, s'ils continuaient de persister dans un soupçon qui était contraire à toutes les règles de la critique. Soutenir qu'il était l'auteur de cet ouvrage, c'était juger avec à-peu-près autant de sagacité que si on attribuait les lettres de Balzac à Voiture, ou celles de Baudius à Blondel.

Jurieu fut un de ceux à qui le *Commentaire philosophique* déplut le plus. Comment aurait-il pu goûter un livre qui recommandait d'une manière si pressante la douceur, la modération et la tolérance ? Il entreprit donc de le réfuter, et mit au jour un ouvrage auquel il donna le titre de : *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince, pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle contre un livre intitulé : Commentaire philosophique sur ces paroles ; Contrains-les d'entrer.* Jurieu manifesta son soupçon que le livre n'avait pas été écrit par un Anglais, mais bien par un ou plusieurs réformés français. C'est l'ouvrage d'une cabale et d'une conjuration contre la vérité. Par la suite il disait même assez précisément qu'il en regardait

Bayle comme l'auteur, ou qu'il lui attribuait au moins une grande part à la rédaction. L'état valétudinaire de Bayle l'empêcha de répondre sur-le-champ; mais il le fit aussitôt que sa santé le lui permit. En 1688, parut un *Supplément du Commentaire philosophique, ou entre autres choses l'on achève de ruiner la seule échappatoire qui restait aux adversaires, en démontrant le droit égal des hérétiques pour persécuter à celui des orthodoxes. On parle aussi de la nature et de l'origine des erreurs.* Ce supplément fut imprimé à Hambourg sous le nom du prétendu auteur anglais du *Commentaire*.

Pendant la durée de la dispute entre les catholiques et les réformés, et différens membres même de cette dernière confession, sur la tolérance réciproque et générale, il s'éleva entre Jurieu et Bayle une autre contestation personnelle qui finit par avoir des suites désagréables pour ce dernier. Jurieu croyait avoir découvert dans l'Apocalypse que les persécutions des réformés en France cesseraient avec l'année 1689, et qu'à cette époque le protestantisme s'introduirait dans tout le royaume, sous l'égide de l'autorité royale. On remarque déjà en France, ajoutait-il, une foule de signes miraculeux qui pronostiquent cet événement remarquable. Si quelqu'un doutait de ces signes, il le déclarait impie et athée. Mais comme sa prédiction ne prenait pas la tournure de se réaliser par la voie de la paix, il lui parut ne plus rester d'autre moyen que la force des armes pour introduire le protestantisme en France, et il essaya dans ses écrits de préparer le public à cette grande révolution, en établissant le principe, directement contraire à la philosophie de Bayle, qu'un prince doit nécessairement avoir recours à la violence pour réformer la religion dans ses états. Il en résulta entre les théo-

logiens et les politiques une violente dispute dont les circonstances du temps fournirent aussi les élémens et la matière.

Au milieu de ces débats parut, en 1690, une brochure ayant pour titre : *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour étrennes à l'un d'eux, en 1690; par M. C. L. A. A. P. D. P.* Ce libelle était écrit en forme d'une Lettre adressée de Paris à un ami. Il renfermait des plaisanteries au sujet de la réussite des grandes espérances que les réformés avaient fondées sur les événemens de cette année, et dont aucune n'avait été réalisée. L'auteur faisait en même temps des vœux pour que la saine raison, ayant vu la vanité des prophéties de quelques fanatiques réformés, profitât de cette expérience afin de secouer les chaînes des préjugés et de la superstition. Il joignait encore d'autres reproches satiriques ou sérieux aux réformés sur leur conduite, particulièrement sur l'insolence effrénée qu'ils se permettaient dans leurs libelles, et que leur exemple avait fait passer en mode. Il leur rappelait au contraire la patience et la modération des premiers chrétiens, qu'il leur conseillait d'imiter. Enfin la brochure contenait une foule d'autres remarques politiques, que je dois passer sous silence, et d'où l'auteur tirait occasion de blâmer les réformés, et de leur donner des avis salutaires pour leur bonheur futur.

Déjà différens écrivains avaient prodigué des sarcasmes non moins violens à cette brochure qui était presque oubliée, lorsque Jurieu conçut l'idée de s'en servir pour provoquer une persécution publique à Bayle, qu'il dénonça comme en étant l'auteur. Elle avait été imprimée secrètement à la Haye, et sans doute Jurieu reçut de cette particularité un avis sur l'exactitude duquel il pouvait se

reposer. Il écrivit à Basnage que Bayle, après une pareille conduite, devait nécessairement quitter les Pays-Bas. En vain Basnage essaya de lui faire changer d'idée : en vain aussi Bayle s'offrit d'écrire lui-même contre la brochure, de s'entendre à cet égard avec son ancien ami, et de lui démontrer jusqu'à l'évidence qu'il n'en était pas l'auteur. Jurieu, déjà puis long-temps irrité en secret contre lui, crut avoir trouvé une occasion propice pour faire éclater la vengeance qu'il méditait. On peut juger de la violence de sa haine pas le passage suivant, inséré dans son *Apologie*, publiée plus tard : « Puisqu'il « n'était pas en mon pouvoir, dit-il, de faire tom« ber sur lui toute la peine qu'il méritait, au moins « ai-je voulu l'exposer à l'infamie publique. » C'est dans de pareilles dispositions qu'il écrivit d'abord un *Examen de l'Avis aux réfugiés*, où il fit voir que l'auteur de cette brochure était un protestant, qu'il vivait en Hollande, et que la préface, destinée à l'envelopper dans l'ombre du mystère, servait au contraire à le déceler. En un mot, sans nommer précisément Bayle, il le signala en termes si clairs, que chacun pouvait le reconnaître. Il lui était impossible de dire quelle raison avait pu déterminer Bayle à publier la brochure, et c'était là la seule chose qui l'embarrassât. Enfin il en trouva le motif dans la prédilection de Bayle pour le gouvernement monarchique et son idole Louis XIV, ainsi que dans le chagrin que lui causaient la révolution d'Angleterre, la spoliation de Jacques II, et l'avénement de Guillaume, prince d'Orange, au trône de la Grande-Bretagne. Telle était l'unique raison pour laquelle l'auteur avait pris le masque d'un papisme outré, quoique la préface démontrât qu'il n'était rien moins qu'ennemi du protestantisme. Le jugement que Jurieu émit en outre sur le contenu de

l'*Avis*, portait le cachet de la partialité la plus décidée. Son ouvrage contre cette brochure avait un titre qui seul suffisait pour en faire apprécier l'esprit : *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'état et contre la révolution d'Angleterre, intitulé : Avis important aux réfugiés, etc.*

Le hasard voulut que peu avant la fin de l'impression du libelle de Jurieu, un certain Goudet, marchand d'Amsterdam, homme rempli de projets chimériques, publiât un ouvrage renfermant des avis sur la manière dont les puissances alors belligérantes pouvaient s'accorder ensemble pour donner la paix à l'Europe : *Huit entretiens, où Irène et Ariste fournissent des idées pour terminer la présente guerre par une paix générale.* Goudet avait communiqué ses rêveries à plusieurs personnes de distinction, qui en plaisantèrent, et il pria Minutoli, ancien ami de Bayle, d'envoyer son manuscrit à ce dernier, afin qu'il lui fît part de son jugement. Bayle le fit parcourir à plusieurs personnages considérés de Rotterdam qui s'amusèrent beaucoup, aussi bien que lui, de son contenu. Cependant Jurieu apprit l'existence de cet écrit. Echauffé par ses préventions contre Bayle, il en tira de suite la conclusion que son adversaire était entré dans une conspiration politique favorable à la France, dont les membres étaient dispersés depuis le nord jusqu'au midi de l'Europe, et que *l'Avis important aux réfugiés* était déjà le fruit d'une des cabales ourdies par cette faction. En effet Jurieu ne redoutait rien tant que la paix avec la France, et il avait en horreur tous les efforts tentés dans la vue de l'opérer. Il eut l'imprudence d'ajouter cette conjecture à son *Examen*, sous le titre *d'Avis important au public*.

A peine Bayle eut-il lu *l'Avis important au public*, qu'il déclara aux magistrats de Rotterdam vouloir

se soumettre à un examen juridique, aussitôt que son accusateur se sentirait disposé à se rendre en prison avec lui, et à souffrir, si on trouvait l'inculpation fausse, la même punition que lui-même encourrerait dans le cas où elle serait fondée. Il aurait dû se borner à cette démarche; car Jurieu, ne pouvant alléguer aucune preuve juridique, se serait bien gardé de l'attaquer devant les tribunaux, et se serait ainsi condamné lui-même au mépris, comme un vil calomniateur. Mais Bayle, se voyant accusé d'une conspiration contre l'état, crut devoir se justifier publiquement. Il intitula sa justification : *La cabale chimérique, ou Réfutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix dans l'Examen d'un libelle*, etc. Là, il raconta d'abord toute l'histoire relative au *projet de paix*, et démontra de cette manière le ridicule de l'erreur dans laquelle son adversaire était tombée. Quant au second point principal de l'accusation de Jurieu, *l'Avis aux réfugiés*, il accorda que l'auteur en pouvait bien être un protestant, mais il se donna dans le même temps des peines incroyables pour prouver que la brochure avait, suivant toutes les apparences, été écrite en France. Il réfuta les suppositions d'après lesquelles Jurieu concluait qu'elle avait dû être composée en Hollande, comme, par exemple, celle que, si l'auteur eût réellement habité Paris, il se serait nommé, puisqu'il avait écrit d'une manière conforme aux intérêts du gouvernement français. Il caractérisa la différence entre le style de la brochure et le sien. Il prouva que les indices sur lesquels Jurieu appuyait ses soupçons suffisaient bien au contraire pour les réfuter. Le résultat définitif était que toutes les conjectures de Jurieu ne le justifiaient nullement de l'avoir accusé en public d'impiété et de haute

trahison, accusation pour laquelle il avait épuisé toutes les ressources de la calomnie, de la fausseté et de la mechanceté la plus noire. Quand on sait que Bayle était réellement l'auteur de la brochure qu'il reniait, cette justification paraît un chef-d'œuvre d'habileté sophistique, qui oblige d'admirer le talent de l'écrivain, mais qui donne en même temps une preuve convaincante de la duplicité de son caractère.

Alors Jurieu adressa aux magistrats de Rotterdam une plainte violente et des plus diffamatoires contre Bayle, priant non-seulement qu'on confisquât son libelle, et que l'auteur fût puni comme il le méritait, mais encore qu'on lui permît à lui-même de se défendre aux yeux du public, et qu'on défendît au contraire à Bayle de rien écrire contre lui. Les magistrats de la ville prirent un parti très-sage. Ils engagèrent les deux adversaires à se réconcilier et à se tenir en repos, et leur enjoignirent de ne rien publier l'un contre l'autre qui n'eût auparavant été censuré et approuvé par une des autorités.

Quoique Jurieu se fût rendu ridicule et méprisable par sa conjuration imaginaire pour ramener la paix en Europe, et malgré que plusieurs savans étrangers avec lesquels il était lié, Minutoli lui-même, n'eussent rien épargné pour le convaincre que cette conspiration était une chimère enfantée par son imagination, cependant il publia, contre la défense des magistrats, différens écrits où il répétait ses anciennes assertions, et alléguait de nouveaux argumens pour prouver l'existence de cette prétendue conspiration. Il se borna toutefois enfin à soutenir que Bayle avait voulu favoriser l'impression du projet de paix de Goudét. Pour justifier sa désobéissance aux ordres des magistrats, en mettant au jour un écrit non censuré sur cette matière, il dit : « Qu'on aurait une « bien mauvaise opinion des autorités de Rotterdam,

« si on les croyait capables d'égaler et de mettre « en parallèle un homme soupçonné de trahison « envers l'état, et un écrivain qui l'accusait par pur « zèle patriotique. Ce serait renverser toutes les lois « de l'équité, que d'enlever à un homme aussi grièvement attaqué et offensé que lui le droit de se dé« fendre, et l'intérêt de l'Église exigeait que son « nom fût justifié partout où ses ouvrages avaient « pu le faire connaître. » Il était naturel qu'une sortie aussi audacieuse de Jurieu indignât les magistrats contre lui.

Cependant, malgré les défenses réitérées du gouvernement, il parut, pour et contre Bayle et Jurieu, une foule de petits libelles, dans lesquels on traitait aussi une multitude d'autres sujets accessoires, faux ou vrais, qui pouvaient réellement nuire soit à l'un, soit à l'autre. Bayle donna une nouvelle édition augmentée de sa *Cabale chimérique*. Il y examina particulièrement le reproche d'athéisme que Jurieu lui avait fait, et, n'épargnant aucune espèce d'insultes, il insista vivement pour que son adversaire fournît les preuves de ce reproche. Après diverses tentatives qui ne le conduisirent pas au but désiré, Jurieu écrivit une *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes, et de la Critique générale sur l'Histoire du calvinisme de Maimbourg, pour servir de factum aux juges ecclésiastiques, s'ils en veulent connaître*. Il tira de ces deux ouvrages de Bayle différens passages destinés à prouver l'irréligion de l'auteur. Bayle répondit par une *Déclaration touchant un petit écrit qui vient de paraître, intitulé : Courte revue etc.* Le consistoire résolut d'examiner l'affaire juridiquement et dans les formes. Bayle déclara y être préparé ; mais le procès n'eut pas lieu.

Il serait beaucoup trop long de poursuivre ici

tous les détails de l'histoire d'une dispute qui fut purement littéraire dans l'origine, et d'indiquer ou de caractériser les nombreux écrits polémiques qu'elle produisit de la part tant des deux principaux personnages eux-mêmes, que de certains savans qui embrassèrent le parti de l'un ou de l'autre. Un fait remarquable, c'est que Bayle ne se reconnut jamais l'auteur de l'*Avis important aux réfugiés*, qui était devenu la première source de la dispute, mais qu'il le désavoua toujours formellement. Cette brochure fut aussi attribuée à quelques autres écrivains français, mais à aucun avec certitude. Cependant si Bayle n'en était pas réellement l'auteur, on ne pourrait concevoir pourquoi il ne réclama pas l'examen juridique de ce point capital, et s'arrêta au contraire à d'autres qui étaient moins essentiels, ou qui s'y joignirent plus tard et par l'effet du hasard. L'éditeur assura toutefois à un de ses amis qu'il avait reconnu dans le manuscrit l'écriture de Bayle de manière à ne pas pouvoir s'y tromper. Au reste, quoi qu'il en soit, la conduite de Jurieu envers Bayle ne fut pas moins fanatique qu'injuste et basse, et Bayle, en supposant qu'il eût écrit l'*Avis important*, ce dont on ne saurait presque point douter, est excusable d'avoir joué un rôle équivoque, et affecté tant de duplicité, pour se soustraire à la rage d'un adversaire aussi furieux.

Dès que la dispute fut terminée, Bayle reprit ses travaux littéraires et philosophiques, qu'il avait interrompus pour elle. En 1692, il annonça l'entreprise d'un ouvrage qui a rendu son nom immortel chez les générations futures : *Projet et fragment d'un dictionnaire critique*. Le plan, dont il fit part au public, n'était pas encore assez mûr, et ne fut point applaudi. Bayle le retira donc, et travailla avec zèle à en préparer un autre. Mais, avant que ce dernier fût

terminé, Jurieu lui suscita de nouveaux désagrémens, qui n'eurent pas pour lui une issue aussi heureuse que les précédens. Jurieu réussit enfin à convaincre le consistoire des Pays-Bas que les *Pensées sur les comètes* renfermaient des assertions irréligieuses. Bayle se justifia en personne devant les membres du consistoire; mais ceux-ci ne furent toutefois pas persuadés, et les autorités de Rotterdam, excitées par eux, condamnèrent le philosophe à perdre sa place de professeur, ainsi que sa pension de cinq cents florins, et lui interdirent en même temps la permission de donner des leçons particulières, de sorte qu'il se trouva privé de presque tous les moyens de subsister à Rotterdam. Le procédé du consistoire envers Bayle était d'autant plus inique que la plupart des membres ne comprenaient pas le français, et ne jugeaient les *Pensées sur les comètes* que d'après quelques passages décousus dont Jurieu leur avait donné une traduction hollandaise dénaturée et falsifiée. Une partie des magistrats de la ville s'était aussi vivement opposée à cette mesure, dont la dureté mécontenta toutes les personnes impartiales. L'intrigue avait été tramée si sourdement, que Bayle n'en eut pas la moindre connaissance, et ne put par conséquent point en prévenir les résultats. D'ailleurs le parti qu'il avait cultivé pendant son séjour à Rotterdam, et qui, lors de son arrivée en cette ville, était le plus éclairé et le plus puissant, avait alors perdu son influence politique, tombée entre les mains d'un autre plus nombreux, mais moins éclairé. Enfin il se trouva encore un motif secret qui décida les magistrats bien plus que tous les autres, quoique ceux-ci servissent de prétexte à leur conduite envers Bayle.

Ce motif mérite d'être développé ici. La France, victorieuse de tous les côtés, commençait cependant

à se fatiguer de la guerre. Ses grands efforts pour accabler l'ennemi avaient épuisé les ressources de l'état, qui manquait aussi d'hommes pour recruter les armées. Le gouvernement désirait donc la paix sous *tous* les rapports. Déjà, en 1692, il l'avait fait proposer par le Pape et autres princes neutres à l'Empereur, au roi d'Espagne et au duc de Savoie, qui tous trois avaient rejeté ses avances. Il se servit ensuite d'Amelot, ambassadeur en Suisse, pour entamer des négociations dans les Pays-Bas avec quelques personnes de distinction. On promit aux Pays-Bas une forte barrière du côté de la France, la liberté entière du commerce, et plusieurs autres avantages. Un des principaux diplomates du pays se laissa en effet séduire par ces brillantes promesses, et entretint une correspondance avec Amelot sans en informer le gouvernement. Mais ces menées furent découvertes à Guillaume, roi d'Angleterre. Comme la paix de Nimègue avait été sinon entièrement provoquée, au moins favorisée à un point extrême par les écrits que les Français semèrent dans les Pays-Bas, le Roi crut que l'intention du cabinet de Paris était de recourir encore à ce moyen pour arriver au même but. Pénétré de ce soupcon, il apprit la dispute entre Jurieu et Bayle, au sujet du projet de paix de Goudet, et la conjuration qu'on prétendait exister, ayant Bayle à sa tête, pour ramener la paix en Europe. On ne devait pas s'attendre que Guillaume cherchât à approfondir l'affaire. Bayle lui devint suspect, et les magistrats de Rotterdam reçurent l'ordre de lui retirer sa chaire de professeur et sa pension. D'ailleurs la plupart de ces magistrats étaient de ces créatures du Roi, nouvellement élevées en dignité par lui, et par conséquent d'une soumission aveugle à ses moindres volontés, que les plaintes simultanées du consistoire leur of-

fraient en outre un excellent moyen d'exécuter avec plus de facilité. Ce qui prouve toutefois que la conscience leur reprochait intérieurement leurs actions serviles, c'est qu'ils ne déclarèrent pas la véritable cause du procédé dont ils usèrent envers Bayle.

Bayle supporta son sort comme devait le faire un homme doué de son érudition et de son esprit, et en possession d'une célébrité si justement méritée. Le repos littéraire dont il jouissait à Rotterdam le fit décider à rester dans cette ville jusqu'au temps au moins où son *Dictionnaire* serait terminé. Cependant il se promit aussi d'éviter dorénavant toutes les cabales d'universités, et toutes les *entremangeries professorales*, comme il les appelle dans une lettre à Minutoli, où il en trace un excellent tableau. Malheureusement il ne demeura pas fidèle à son plan, ce que la haine implacable de Jurieu lui rendait en effet presque impossible. Ce fanatique, dévoré de la soif de la vengeance, croyait être autorisé à détester et à persécuter sans fin son adversaire. Il enseignait publiquement que ses ennemis étaient aussi ceux de Dieu, et que dès qu'il s'agissait de l'honneur de Dieu, on devait fouler aux pieds tous les rapports de société, et rompre tous les liens de l'amour et de l'amitié. De cette manière il affecta de vouloir défendre la cause de la Divinité, et maltraita indignement tous ceux qui eurent le malheur de s'attirer sa malveillance. Comme ces maximes étaient en contradiction avec les dogmes de l'Evangile, tels que les chrétiens raisonnables les avaient interprétés jusqu'alors, Jurieu s'efforça, dans quelques sermons, de prêter à la doctrine de l'Evangile sur l'amour du prochain un sens tel qu'elle fût en harmonie avec ses propres maximes. Bayle, alors, ne fut plus maître de lui, et l'accusa de nouveau dans un petit écrit : *Nouvelle hérésie dans la morale touchant*

la haine du prochain, prêchée par M.r Jurieu dans l'église wallone de Rotterdam, les dimanches 24 janvier et 21 février 1694, dénoncée à toutes les églises réformées, et nommément aux églises françaises recueillies dans les différens endroits de leur exil. Malheureusement Bayle se hâta trop de publier cette brochure; car Jurieu projetait de faire imprimer ses deux sermons, en sorte que lui-même eût fourni des documens irrécusables contre sa pernicieuse morale. Mais, dès qu'il apprit la dénonciation de Bayle, il fit supprimer les pages déjà imprimées, et répandit au contraire dans le public une feuille volante dans laquelle il niait le fait qu'on lui reprochait. Cependant Bauval, qui, depuis quelque temps déjà, rédigeait les *Nouvelles de la république des lettres* à la place de Bayle, entreprit la défense de la vérité si évidemment outragée, et mit dans tout son jour l'indigne conduite de Jurieu. Il écrivit des *Considérations sur deux sermons de* Mr. *Jurieu touchant l'amour du prochain, où l'on traite incidemment cette question curieuse : S'il faut haïr* Mr. *Jurieu ?* Dans cette brochure, il prouva que Jurieu avait lui-même confirmé les reproches de Bayle, en supprimant ses deux sermons. Le célèbre et excellent prédicateur Saurin manifesta aussi la même opinion que Bayle et Bauval sur les sentimens moraux de Jurieu. Ce dernier, pour s'excuser de ne pas avoir permis qu'on achevât l'impression de ses sermons, allégua qu'il n'avait pas voulu s'exposer à la passion de ses adversaires, et que son intention était de leur laisser assez de temps pour modérer leur chaleur; excuse qu'on eut raison de trouver plutôt ridicule que satisfaisante.

A-peu-près vers la même époque, en 1694, Bayle donna une *Addition aux Pensées diverses sur les comètes, ou Réponse à un libelle intitulé : Courte*

revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes, etc.; pour servir d'instruction aux juges ecclésiastiques qui en voudront connaître. D'après le titre seul, on peut déjà conjecturer ce que l'ouvrage renfermait. C'était une critique et une réfutation de toutes les odieuses inculpations d'athéisme et d'irréligion que Jurieu avait présentées au consistoire des Pays-Bas, en les appuyant de passages des *Pensées sur les comètes*, et que Bayle avait en vain essayé de réfuter lui-même auprès de différens membres de l'assemblée.

Un des amis de Bayle eut l'idée de le réconcilier avec Jurieu; mais Bayle déclara la chose impraticable. La nature de la dispute dans laquelle il se trouvait engagé avec ce dernier ne permettait pas que la guerre vînt jamais à cesser entr'eux. Il s'agissait de décider si Bayle avait ou non pris part à une cabale ayant pour but la ruine de l'état et de la religion, suivant l'accusation dressée en public par Jurieu. Leur réconciliation ne pouvait avoir lieu qu'autant que Jurieu s'avouerait l'auteur de basses calomnies, ou que Bayle se reconnaîtrait coupable de crimes affreux; elle était donc par cela même absolument impossible.

Cependant Bayle s'occupait toujours de son *Dictionnaire*. Le premier volume fut achevé en 1695. Le public, disposé en faveur de l'auteur, attendait cet ouvrage avec impatience; mais, de son côté, Bayle était dans l'inquiétude de savoir si le travail répondrait à l'attente générale, et recevrait les applaudissemens qu'il espérait. Un grand d'Angleterre lui offrit deux cents guinées s'il consentait à lui dédier le livre, et s'adressa à Basnage pour négocier cette affaire avec l'auteur, qui eut assez d'orgueil et de noblesse pour refuser. Cette circonstance nous

prouve toutefois jusqu'à quel degré de splendeur sa réputation littéraire était parvenue chez l'étranger. Quand le second volume fut terminé, l'ouvrage parut, pour la première fois, en 1697, sous le titre de : *Dictionnaire historique et critique*. L'auteur caractérisa parfaitement dans sa préface le plan auquel il s'était conformé. « J'ai divisé ma composition en « deux parties ; l'une est purement historique, un « narré succinct des faits ; l'autre est un grand com- « mentaire, un mélange de preuves et de discus- « sions, où je fais entrer la censure de plusieurs « fautes, et quelquefois même une tirade de ré- « flexions philosophiques : en un mot, assez de va- « riété pour pouvoir croire que, par un endroit ou « par un autre, chaque espèce de lecteur trouvera « ce qui l'accommode. » Bayle avait évité avec soin tout ce qu'on pouvait rencontrer dans les dictionnaires publiés avant lui, ou dans d'autres travaux littéraires analogues ; circonstance qu'il importe de connaître pour concevoir un grand nombre d'omissions qu'on rencontre çà et là dans son livre. On aurait pu être surpris qu'il publiât en aussi peu de temps deux gros *in-folio* imprimés en caractères très-fins ; mais, voulant qu'on ne conclût pas de là que son travail avait été fait avec trop de précipitation, il s'exprima de la manière suivante dans sa préface. « Je me souviens bien du distique de Caton ; *Inter- « pone tuis interdum gaudia curis*, etc ; mais je m'en « sert très-peu. Divertissemens, parties de plaisir, « jeux, collations, voyages à la campagne, visites, « et telles autres récréations nécessaires à quantité « de gens d'étude, à ce qu'ils disent, ne sont pas « mon fait ; je n'y perds point de temps. Je n'en « perds point aux soins domestiques, ni à briguer « quoi que ce soit, ni à des sollicitations, ni à telles « autres affaires ; j'ai été heureusement délivré de

« plusieurs occupations qui ne m'étaient guères « agréables, et j'ai eu le plus grand et le plus char-« mant loisir qu'un homme de lettres puisse sou-« haiter. Avec cela un auteur va loin en peu d'an-« nées ; son ouvrage peut croître notablement de « jour en jour, sans qu'il s'y comporte négligem-« ment. »

Le *Dictionnaire historique et critique* est le seul ouvrage auquel Bayle ait mis son nom. Il le fit contre son propre gré, et y fut obligé par le besoin indispensable qu'en avait l'éditeur, lequel ne put obtenir un privilége des Etats de Hollande qu'à condition seulement que Bayle s'avouerait l'auteur du livre.

Si on s'attache au caractère philosophique de Bayle, autant toutefois qu'il l'a exprimé dans son *Dictionnaire*, on peut le représenter sous les principaux traits suivans. Bayle était persuadé que les disputes de religion, qui sont si funestes à la tranquillité du monde, et qui lui avaient attiré tant de désagremens à lui-même, provenaient uniquement de la trop grande confiance que les théologiens de chaque parti avaient en leurs propres lumières. Il se proposa donc de les rendre plus retenus et plus modestes, en faisant voir combien une secte aussi ridiculisée par eux que celle des manichéens, pouvait cependant leur faire, sur l'origine du mal physique ou moral, d'objections qu'il n'était pas en leur pouvoir de réfuter. Il alla même encore plus loin : il établit en axiome général que la raison humaine est plus apte à réfuter et à combattre un système, qu'à le prouver et à l'établir sur des bases inébranlables; qu'il n'est pas un seul sujet, soit philosophique, soit théologique, contre lequel elle ne suscite de grandes difficultés, de sorte que, si on voulait poursuivre ses doutes aussi loin qu'ils peuvent aller,

on se trouverait fréquemment dans le plus grand embarras ; qu'il y a certainement des doctrines vraies, auxquelles la raison oppose toutefois des objections insolubles, mais qu'alors, sans avoir égard à ces dernières, il faut reconnaître les bornes étroites de l'entendement humain, et contraindre la raison de se jeter dans les bras de la foi, où, loin de rien faire qui soit en contradiction avec elle, nous n'agissons au contraire que d'une manière parfaitement conforme aux principes raisonnables eux-mêmes.

A l'appui de son jugement sur le pouvoir de la raison en matière de théologie et de philosophie, Bayle cite plusieurs exemples de difficultés que cette raison rencontre dans l'examen des objets les plus importans. Souvent il se contente du simple rôle de narrateur. Il cherche aussi à inspirer à ses lecteurs la même modestie et la même retenue de jugement pour ce qui concerne l'histoire. Il fait voir que des faits, dont on n'a jamais douté jusqu'à ce jour, sont cependant très-incertains, ou évidemment faux : d'où découle la conclusion que, loin d'ajouter une foi aveugle aux récits des historiens, il faut se défier de ce qu'ils disent, jusqu'à ce qu'une critique approfondie ait fait acquérir la certitude de la vérité de leurs rapports.

Le *Dictionnaire* de Bayle surpassa encore de beaucoup l'attente du public, malgré la haute opinion qu'on s'en était formée d'avance. Cependant ses idées, son style, ses rapports littéraires et personnels, avec Jurieu par exemple, enfin l'esprit et le goût qui régnaient alors, surtout dans les disputes théologiques, religieuses et politiques, lui suscitèrent quelques critiques amères, et même des persécutions. Comme l'ouvrage trouva un débit extraordinaire en France, plusieurs libraires de Paris

résolurent d'en donner une réimpression. Ils prièrent donc Boucherat, chancelier de France, de le soumettre à la censure de l'abbé Renaudot, pour s'assurer qu'il ne contenait rien contre l'état et la religion catholique. Au lieu de se borner à ces deux points, Renaudot en donna une critique générale et scientifique qui était une des plus singulières dans son genre. Il se plaignit du grand nombre des digressions, quoiqu'elles entrassent essentiellement dans le plan de Bayle, et qu'elles constituassent, jusqu'à un certain point, la partie la plus instructive et la plus intéressante du livre. Quant à la religion de l'auteur, il assura qu'on n'en pouvait rien dire, parce qu'à proprement parler aucun système religieux ne servait de base à l'ouvrage; que Bayle citait les Pères de l'Eglise dans l'unique vue de les ridiculiser; qu'il cherchait partout à établir le pélagianisme et le pyrrhonisme; qu'en différens endroits il avait rassemblé tout ce qui, depuis cinquante ans, avait été dit ou écrit contre la religion catholique; qu'il prodiguait partout aux fondateurs du calvinisme des éloges appuyés sur des faits entièrement dépourvus de vérité; qu'il trouvait à chaque pas des occasions de rendre le gouvernement de Louis XIV odieux, à cause de la révocation des anciens édits favorables aux huguenots; qu'il avait rassemblé tous les faits capables de ternir la gloire des derniers monarques français; qu'il citait intentionnellement plusieurs anecdotes fabuleuses pour jeter des soupçons sur la réalité de la conversion de Henri IV; qu'on trouvait dans l'article François I.er une digression très-offensante contre le roi d'Angleterre, afin de confirmer la possibilité de la supposition du prince de Galles; qu'il régnait une immoralité et une indécence insoutenables dans tout l'ouvrage; qu'au reste Bayle n'était versé que dans la lecture des ouvrages

modernes sur la religion et les différentes hérésies; qu'il n'avait pas la moindre connaissance de l'histoire ancienne; que tout ce qui a rapport à l'antiquité était puisé dans des traductions françaises, et que l'auteur était souvent assez ridicule pour comparer les modernes aux anciens, pour mettre, par exemple, l'abbé de Saint-Réal en parallèle avec Cornelius Nepos. Ce jugement de Renaudot dépendait de la légèreté avec laquelle il avait parcouru le *Dictionnaire* de Bayle, et de sa haine contre les protestans. Il suffit cependant pour faire refuser aux libraires de Paris la permission de réimprimer l'ouvrage. Aucun événement ne pouvait causer plus de plaisir à Bayle; aussi se garda-t-il bien de réfuter formellement et ouvertement la critique de Renaudot, qui influait d'une manière si avantageuse sur ses intérêts particuliers.

Personne ne fut plus satisfait que Jurieu du mémoire de Renaudot. Bayle l'avait blâmé amèrement par forme d'incident, et il n'épargna aucun des moyens qui dépendirent de lui pour en tirer vengeance. Ayant un fort parti dans le consistoire des Pays-Bas, il fit tous ses efforts pour que cette assemblée procédât à un examen juridique du *Dictionnaire*, en répandant sous main le bruit que le livre renfermait divers passages irréligieux. Il fit circuler des lettres anonymes datées de Paris, de Londres, de Genève, et de plusieurs villes de la Hollande, où l'on disait beaucoup de mal de cet ouvrage. Ce fut à cette époque précisément que la sentence de Renaudot parut. Jurieu se hâta de l'imprimer, avec les lettres précédentes, sous le titre de : *Jugement du public, et particulièrement de* M.r *l'abbé Renaudot sur le Dictionnaire critique du sieur Bayle.* Afin de donner encore plus de poids à la critique de Renaudot, il y joignit les éloges que Bayle avait pro-

digués à quelques ouvrages antérieurs de cet abbé ; dans ses *Nouvelles de la république des lettres*. Bayle répondit à sa brochure par une autre : *Réflexions sur un imprimé*, etc., dans laquelle il le plaisantait, plutôt qu'il ne le réfutait sérieusement. Il déclara même que le titre choisi par Jurieu était une imposture ; que le libelle ne renfermait pas le *jugement du public* ; que le titre aurait dû être, *Jugement de l'abbé Renaudot, commenté par celui qui le publie* ; et que les prétendus auteurs de lettres étaient des fantômes, des êtres invisibles, dont on ne pouvait dire s'ils étaient blancs ou noirs. Au reste il donna à entendre à Jurieu que, si l'opinion du public se manifestait d'une manière semblable, il pourrait, dans la supposition où la modestie le lui permettrait, en appeler à un jugement bien plus solide et bien plus important pour son honneur. Jurieu, continua-t-il, a choisi pour le représentant du peuple celui qu'il aurait précisément dû rejeter par dessus tous les autres. Le nom de Renaudot est en exécration chez tous les peuples en guerre avec la France, parce qu'il est l'auteur et l'éditeur d'une feuille noircie de méchancetés, de faussetés et de calomnies politiques. Quand bien même on ne voudrait pas considérer l'abbé sous ce point de vue, il passe pour tellement instruit, et pour un homme d'un goût si fin et si délicat, qu'on ne saurait rien trouver qui fût capable de lui plaire. Le mépris qu'il affecte pour le *Dictionnaire* est donc une preuve très-équivoque que ce livre soit réellement méprisable. En outre, Renaudot est un personnage fort dévot, ou au moins le considère-t-on comme tel. On ne doit pas être surpris qu'il ait trouvé trop libres et choquantes des choses qui ne sortent pas le moins du monde des bornes de la liberté qu'un homme honnête, autorisé par l'exemple de tant de grands écrivains,

peut se permettre en toute conscience. Bayle concluait en signalant les inexactitudes renfermées dans le mémoire de Renaudot. Cette dispute n'eut pas de suites ultérieures. Monsieur de Wit s'intéressait pour l'abbé français : il obligea Bayle de s'engager à ne plus rien écrire contre lui, et le philosophe tint religieusement sa parole. Jurieu essaya aussi, mais en vain, par ses intrigues, d'exciter les synodes de Delft et de Rotterdam contre Bayle, à qui il voulait susciter de graves procédures. Tous les témoignages se réunirent à l'honneur de son adversaire, et Bayle obtint même la permission de publier les délibérations des consistoires, ce qu'il fit dans sa *Lettre de l'auteur du Dictionnaire historique et critique à M. le D. E. M. S. au sujet des procédures du consistoire de l'Eglise wallonne de Rotterdam contre son ouvrage*, laquelle se trouve annexée aux dernières éditions du *Dictionnaire*. Les synodes suivans, quoique composés en partie de nouveaux membres, se déclarèrent aussi pour Bayle, et contre Jurieu.

Lorsque le *Dictionnaire* fut parvenu à la connaissance du public, il parut plusieurs écrits dirigés, avec ou sans raison, contre divers des articles qu'il renfermait. Ainsi Le Clerc, sous le faux nom de Théodore Parrhase, attaqua dans ses *Parrhasiana, ou Pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique*, l'assertion de Bayle que les manichéens pourraient opposer aux théologiens des objections que ceux-ci seraient hors d'état de réfuter. Le Clerc pensait que le seul système d'Origène suffit pour renverser toutes les difficultés élevées par les partisans de Manès, et il attaqua le manichéen de Bayle sous le personnage d'un origéniste. Quoique ennemi du philosophe, il rendit cependant une pleine justice à ses talens comme écrivain, et à son caractère philosophique.

En 1702, parut la seconde édition du *Dictionnaire* augmentée presque de moitié. Bayle aurait préféré imprimer les additions à part sous forme de supplément; mais il fut obligé de céder aux instances de l'éditeur, et de les ajouter au texte, ainsi qu'aux notes. Voulant aussi répondre aux critiques et aux objections faites contre la première édition, il y joignit quelques remarques générales. Parmi ces dernières, je ne citerai que celles qui ont rapport à la manière dont il concevait alors le rapport de la théologie positive à la philosophie de la raison. A cet égard il établit les propositions suivantes, bien dignes d'être remarquées :

I. Il entre dans l'essence des mystères de la religion révélée d'être exposés à des objections que la raison naturelle ne saurait faire disparaître.

II. Mais les incrédules ne doivent nullement tirer avantage de ce que les principes de la philosophie ne donnent point la solution des difficultés qui s'élèvent contre les mystères de la révélation.

III. Les objections des manichéens relatives à l'origine du mal et à la prédestination ne doivent pas être considérées comme combattant cette prédestination; mais il faut les prendre dans le sens particulier que l'origine du mal physique et moral, et les résolutions de Dieu à son égard, prennent place parmi les mystères les plus incompréhensibles du christianisme.

IV. Il doit suffire à tout bon chrétien que sa foi repose sur le témoignage de la parole de Dieu.

V. Le manichéisme, considéré en lui-même, est un système absurde, insoutenable et contradictoire aux idées de l'harmonie de l'univers : on peut aussi le rétorquer contre lui-même, et il ne donne pas la solution des difficultés.

VI. Quant à ses propres assertions, Bayle ajouta encore, qu'on ne peut en être choqué, sans l'être

aussi, dans le même temps, des dogmes les plus orthodoxes des théologiens, parce que tout ce qu'il avait dit était une suite naturelle et inévitable de leurs principes, et qu'il s'était contenté de développer plus amplement ce qu'ils se bornaient à indiquer avec briéveté. Pour mettre le christianisme en général au-dessus de tous les doutes de l'esprit spéculatif, il érigea en thèse certaine et incontestable, que cette religion est d'origine surnaturelle, et que la Divinité nous y révèle des mystères que nous ne comprenons pas, mais auxquels il faut croire avec toute l'humilité dont nous sommes redevables envers l'Etre-Suprême. De là résulte nécessairement l'incompétence du tribunal de la philosophie, quand il s'agit de juger les disputes des théologiens chrétiens : ces disputes appartiennent toutes à celui de la révélation. Aucun philosophe ne peut être admis comme juge en matière de religion positive, s'il ne reconnaît pas la révélation comme la seule et unique base sur laquelle il doive asseoir son jugement.

Dans une autre addition (à l'article *Origène*) Bayle critiqua les *Parrhasiana* de Le Clerc, en rendant justice au ton noble et décent que cet écrivain avait employé contre lui. Il rapporta aux trois principaux dogmes suivans l'origénisme, en tant que ce système est dirigé contre le manichéisme.

I. Dieu a créé l'homme libre, afin de lui donner le pouvoir d'être vertueux ou vicieux, et de mériter des récompenses ou d'encourir des punitions.

II. Il ne damne point irrévocablement un homme parce qu'il a péché, mais bien parce qu'il ne s'est pas repenti de ses péchés.

III. Les maux physiques et moraux du genre humain sont d'une si courte durée, eu égard à l'éternité, qu'on ne peut en aucune manière conclure d'après eux que Dieu n'est point bienfai-

sant, et ami de la vertu. Cette dernière proposition est la plus importante de l'origénisme : c'est aussi le plus fort appui de sa théodicée. En effet, il en découle que les peines de l'enfer ne durent pas éternellement, et que, quand les créatures libres ont assez souffert au jugement de Dieu, il leur accorde un bonheur éternel. Le bonheur éternel qu'elles goûtent alors, répond, suivant Origène, à l'idée de la miséricorde infinie, même lorsque les créatures ont passé plusieurs siècles au milieu des plus affreux tourmens pour leur punition; car plusieurs siècles ne sont rien en comparaison d'une durée éternelle : il y a infiniment moins de proportion entre le temps que notre terre doit durer et l'éternité, qu'entre une minute et cent millions d'années. Nous ne devons donc point être étonnés que Dieu considère presque comme rien les peines que nous endurons, lui, qui seul a une idée parfaite de l'éternité, lui, pour qui le commencement et la fin de nos souffrances sont infiniment plus rapprochés que ne le sont le commencement et la fin d'une minute. Il faut juger de même à l'égard des vices et des actions vicieuses, qui n'ont pas une longue durée par rapport à Dieu, et qui, au fond, ne changent rien dans l'univers. Si un ouvrier faisait une montre, qui, remontée régulièrement, fût susceptible de bien aller pendant toute l'année, à l'exception de deux ou trois secondes dont elle retarderait ou avancerait au moment où elle commence à entrer en mouvement, pourrait-on dire que cet horloger est inhabile, ou qu'il n'apporte pas de précision dans ses travaux ? De même, si Dieu corrige un jour, et pour toute l'éternité, les désordres causés par l'abus de la liberté de l'homme, doit-on être surpris qu'il n'ait pas empêché ces désordres pendant la courte durée de l'existence de l'homme sur la terre ?

A ce raisonnement, fait remarquer Bayle, un manichéen pourrait répondre de la manière suivante :

I. Il est impossible d'accorder avec l'idée de la bonté divine infiniment parfaite, que Dieu ait fait à l'homme un présent dont il prévoyait que ce même homme abuserait, sans empêcher l'abus, comme il était en son pouvoir de le faire. Son attribut essentiel et distinctif est de disposer les créatures aux bonnes actions, qui les conduisent au bonheur par la route la plus courte et la plus assurée. Sa bonté idéale exclut, d'après son essence et nécessairement, tout ce qui peut appartenir à un être méchant, en cette qualité de méchant. Mais il est certain qu'un être méchant pourrait aisément dispenser des faveurs dont il saurait que l'usage doit pervertir ceux qui les recevraient. Quand on pèse donc bien l'idée de la bonté divine, on trouve impossible que Dieu n'assure la félicité de ses créatures qu'après plusieurs siècles de souffrance, et on se persuade qu'il ne pouvait pas non plus acccorder à l'homme une volonté libre dont il était bien certain que ce même homme abuserait pour sa perversion. Au moins aurait-il dû alors diriger les créatures libres de manière qu'elles ne tombassent pas réellement dans le péché. Quant à ce qui concerne l'argument des origénistes, que l'homme a reçu la liberté pour être susceptible de devenir vertueux ou vicieux, et de mériter des récompenses ou des peines, cette raison, bien loin d'engager un être infiniment saint et bon à donner la liberté aux hommes, aurait au contraire dû le porter à la leur refuser. Le vice et la responsabilité ne sont pas admissibles dans les œuvres d'un être infiniment saint, et, comme toutes les créatures doivent être parfaites dans l'empire d'une bonté infinie, il ne peut non plus y avoir aucune espèce de punition dans cet empire. L'origéniste prétend

que ce cas aura lieu dès que les créatures libres goûteront la félicité éternelle qui succédera à quelques siècles de peines. Quand il répond que ces bienfaits ne seraient point une récompense si les créatures n'étaient point douées de la liberté, on peut lui opposer qu'il n'y a pas de proportion entre le bonheur éternel et le bon usage qu'un homme fait de sa liberté pendant la courte durée de la vie de ce monde; que, par conséquent, la félicité éternelle, accordée par Dieu aux ames pieuses, n'est point en réalité une récompense de leur mérite, mais ne saurait être considérée que comme une grâce, ou comme un présent. On ne doit donc point ériger en argument pour le libre arbitre, que Dieu l'a donné à l'homme afin qu'il se rendît, par ses actions méritoires, digne de la béatitude du paradis, et qu'il pût recevoir cette félicité comme une récompense.

II. L'impénitence n'est autre chose qu'un abus de la liberté. Il revient donc au même de dire que Dieu damne les hommes seulement parce qu'ils ne se repentent pas de leurs péchés, ou de prétendre qu'il les damne sans rémission à cause de leurs péchés. Considérant la chose en général, c'est un signe de miséricorde que de faire grâce à ceux qui se repentent de leurs mauvaises actions; mais quand on promet, sous condition qu'ils se repentiront, le pardon à des hommes de l'impénitence desquels on est assuré, on ne leur promet à proprement parler rien, et on n'a pas moins résolu de les châtier que si on ne leur dispensait aucune grâce. Si on voulait les arracher absolument au péché, on les empêcherait de tomber dans l'impénitence, ce qui serait très-facile au maître des cœurs humains.

III. L'origéniste ne doit pas avoir la témérité de déterminer la durée des peines de l'enfer qui pré-

cèdent la béate éternité; car, non-seulement cette durée nous est inconnue, mais encore nous courons le risque, ou de lui assigner un terme trop court et de mériter ainsi le reproche de procurer au pécheur la facilité de prolonger son genre de vie impie; ou de la rendre trop longue, et de donner alors une fausse idée de la miséricorde de Dieu. Ainsi on ne peut la fixer, par exemple, ni à un siècle, ni à un million d'années. Il n'est donc pas non plus possible de se fier à la nullité de proportion entre la durée d'un million d'années et une durée éternelle, et on ne fait pas disparaître la difficulté en disant qu'il y a infiniment moins de proportion entre la durée de la terre et l'éternité, qu'entre une minute et un million d'années. Ce qui est vrai pour ce million d'années, l'est aussi pour un million de siècles, c'est à dire, que ce sont des gouttes à peine perceptibles dans un océan immense, parce qu'il n'y a pas le moindre rapport entre le fini et l'infini. Cependant on ne peut pas concevoir comment la punition d'une créature qui durerait cent millions de siècles serait compatible avec la bonté suprême du Créateur. Ce nombre d'années n'est à la vérité rien en comparaison de l'éternité; mais ce n'en est toutefois pas moins une durée très-longue, tant en elle-même, que par rapport à la créature souffrante. Quelle que soit la diminution qu'on apporte au nombre des années, on ne gagnera par là autre chose que de diminuer la sévérité, et il ne sera possible de réconcilier la raison avec l'idée de la bonté divine qu'en abolissant les peines de l'enfer jusqu'à la dernière minute même. Nous vantons certainement l'habileté d'un horloger, lorsque sa montre ne se dérange que de deux ou trois secondes dans le cours d'une année; mais l'exactitude d'un architecte infiniment parfait exclut absolument toute espèce

d'aberration. Sa bonté, sa sagesse, sa sainteté, sont absolument simples : elles ne renferment pas la plus petite parcelle des qualités opposées.

Après avoir publié quelques autres écrits littéraires, historiques et critiques, qui n'ont aucune relation à la philosophie, ou qui ne s'y rapportent que d'une manière éloignée, et que je passe ici sous silence, Bayle remplit sa promesse en donnant une apologie de ses *Pensées sur les comètes*. Elle parut, en 1704, sous le titre de : *Continuation des Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre* 1680, *ou Réponse à plusieurs difficultés que M.* *** *a proposées à l'auteur.* L'objet qui l'intéressa spécialement dans cet ouvrage fut un parallèle entre l'athéisme et le paganisme. Il parcourut en même temps toutes les autres objections parvenues à sa connaissance, et entr'autres la critique haineuse de Jurieu. L'écrit se partage en deux parties, dont la première traite des matières suivantes : 1°. Si la croyance de tous les peuples en un ou plusieurs Dieux doit être considérée comme une preuve certaine et démonstrative qu'il existe un Dieu? 2.° Si l'astrologie a quelque certitude ? 3.° Si la religion païenne enseigne la vertu ou les bonnes mœurs ? 4.° Si toutes les choses ont été créées pour l'homme ? 5.° Si les historiens doivent raconter des choses incroyables et superstitieuses? 6.° Si on a exagéré le polythéisme des païens? La seconde partie roule principalement sur la proposition avancée dans les *Pensées sur les comètes*, que l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie. Bayle cite plusieurs écrivains, et, parmi eux, des Pères de l'Église et des théologiens catholiques ou protestans, qui ont déclaré qu'il y a des choses aussi mauvaises ou plus à craindre que l'athéisme, ou qui ont même expressément

soutenu que l'athéisme n'est pas pire que l'idolâtrie, sans avoir été cependant exposés à la censure de leur tribunal ecclésiastique. Il en conclut qu'il n'a pas moins de droit qu'eux de manifester cette opinion. Si plusieurs écrivains ont été d'un sentiment contraire, cette dissidence prouve seulement que la question toute entière est problématique, et qu'on peut y répondre affirmativement ou négativement sans porter préjudice à l'orthodoxie.

Cet écrit suscita plusieurs disputes à Bayle. Il avait, par forme d'incident, critiqué le système de Cudworth sur les natures plastiques ou sur les substances immatérielles, qui ont le pouvoir de former les plantes et les animaux sans avoir la conscience de ce pouvoir et des effets qu'il produit. Bayle objecta que cette hypothèse détruit toute la force de la meilleure preuve que nous ayons de l'existence de Dieu, savoir de celle qui est tirée de l'harmonie et de la structure admirable de l'univers et des créatures qu'il renferme, et qu'en l'adoptant on fournit aux partisans du naturalisme une occasion de rétorquer d'une manière redoutable l'argument de la théologie naturelle ; car si Dieu peut faire part à une nature plastique de la faculté d'organiser les animaux sans avoir la conscience de ses effets, on doit en conclure que la création de toutes les formes régulières de l'univers n'est point du tout incompatible avec le manque de connaissance, et qu'ainsi le monde peut être l'effet d'une cause totalement aveugle.

Le Clerc, qui avait admis l'hypothèse de Cudworth, crut devoir la défendre contre cette objection de Bayle. Il n'accorda pas qu'il fût possible de la rétorquer à l'avantage de l'athéisme : il se prononça même avec beaucoup d'aigreur contre cette remarque de Bayle, qui faisait planer sur l'auteur

de l'hypothèse le soupçon d'avoir cherché à favoriser le naturalisme et l'athéisme. Les natures plastiques animées, que Cudworth admettait, sont de simples instrumens dans la main de la Divinité : elles n'ont d'autre pouvoir que celui qui leur est confié par Dieu, et Dieu règle toutes leurs actions. Ce ne sont donc que des causes instrumentales, créées et employées par une cause principale, et on ne peut pas dire qu'un édifice a été construit sans art parce que non-seulement les outils, mais encore les bras des maçons agissaient sans connaissance. Tout dépend ici de l'intelligence de l'architecte qui emploie les membres de ses ouvriers et leurs instrumens mécaniques ainsi que son but l'exige. Donc les athées, qui nient une cause intelligente suprême, laquelle a réglé et règle encore la formation de toutes les choses, ne peuvent pas rétorquer l'argument que Cudworth leur opposait.

Bayle répondit avec beaucoup de sagacité au raisonnement de Le Clerc. La question est de savoir si Cudworth et son apologiste ont prétendu que les natures plastiques vivantes ne sont que des instrumens dans la main de Dieu. Cette assertion semble faire la base de la défense de Le Clerc, comme le démontre l'exemple choisi par lui d'un architecte qui construit un bâtiment très-régulier, quoique les instrumens dont il se sert pour y parvenir soient sans conscience et sans connaissance. Or, maintenant, il est clair que, par rapport à l'architecte, tous ses instrumens et même ses bras ne sont que des instrumens passifs, qui se meuvent seulement quand on les pousse ou les excite. Si les natures plastiques vivantes se trouvent dans le même cas, il n'est pas à craindre que l'argument puisse être rétorqué ; mais alors Dieu devient la cause prochaine et immédiate de toutes les productions, et Cudworth

et Le Clerc adoptent ainsi le dogme connu de Descartes, qu'ils voulaient cependant rejeter.

Le Clerc niait que Cudworth considérât les natures plastiques comme de simples instrumens passifs de Dieu. Elles sont sous la direction de la Divinité qui les régit, quoiqu'elles ne sachent pas comment. Lors même qu'elles agissent d'une manière irrégulière, c'est toujours en vertu de la volonté de Dieu. Dieu est aussi l'auteur de l'ordre et de la régularité, suivant lesquels les natures plastiques agissent, au lieu que, d'après la manière de voir des athées, la matière se meut d'elle-même, sans être régie par une cause raisonnable. Si on prétendait que la matière renferme en elle-même une cause raisonnable qui la régit, ce ne serait pas là rétorquer l'argument, mais seulement avancer une supposition, qu'on parvient aisément à réfuter.

Bayle répliqua encore, et commença par rappeler son adversaire au véritable état de la question. La possibilité que l'argument de Cudworth soit rétorqué par les partisans du naturalisme se fonde sur ce qu'en admettant qu'il y a des êtres doués du pouvoir d'organiser les animaux, sans avoir eux-mêmes la conscience de cette faculté, on ne saurait réfuter ceux qui prétendraient que le monde a pu être produit sans cause raisonnable. Leur dire que ces êtres ont reçu le pouvoir d'une cause raisonnable, ce serait leur donner une réponse évasive. En répliquant ainsi, on conviendrait de la possibilité que la matière fût organisée par une cause qui n'eût aucune connaissance de son activité, et, par conséquent, on se réfuterait soi-même. Bayle convint en outre qu'une créature sans connaissance, mais dirigée par Dieu, pourrait produire certaines choses avec autant de régularité qu'une cause raisonnable elle-même; mais il ajouta qu'alors cette créature serait un instru-

ment passif dans la main de Dieu. Les natures plastiques de Cudworth ne peuvent donc pas être les causes efficientes de l'organisation, et elles n'en sont que les causes instrumentales. Au premier moment de la formation d'une chose naturelle, elles ne sont pas plus capables de se former une idée de leur activité et du but de cette activité, que dans tous les momens suivans, jusqu'à celui où l'organisation est achevée. Dieu doit donc les employer, et en régler l'action sans interruption, depuis le commencement jusqu'à la fin, d'où il suit nécessairement qu'elles ne sont autre chose que des instrumens passifs dans sa main, et que le défenseur de Cudworth ne peut empêcher les sectateurs du naturalisme de rétorquer l'hypothèse, qu'en ayant recours à l'argument des cartésiens, et s'exposant par-là de nouveau aux objections qui s'élèvent en si grand nombre contre cet argument. L'exemple des animaux ne répand pas le moindre jour sur les natures plastiques, dans le sens que Cudworth attachait à son hypothèse, et qu'il lui donnait en l'appliquant; car, si nous considérons tous les services que les animaux nous rendent, nous trouvons que, dans tout ce à quoi ils ne sont pas portés par leurs propres idées, ils ont besoin d'être poussés ou régis, comme s'ils n'étaient que de pures machines.

La dispute fut encore poussée plus loin, sans avantage pour la science. Madame Masham, fille de Cudworth, s'en mêla aussi. Elle pensait que Bayle était injuste envers les opinions de son père, parce qu'il ne les avait pas bien conçues. Les deux partis ne s'écartèrent pas de leurs idées dans les débats subséquens : ils ne firent que répéter et paraphraser ce qu'ils avaient déjà dit précédemment. Leibnitz se rangea du côté de Bayle.

En 1705, Bayle mit la dernière main à sa *Ré-*

ponse aux questions d'un Provincial. Cet ouvrage, divisé en trois parties, dont la première parut en 1704, et les autres en 1705, renferme un recueil de mémoires sur différens points de l'histoire de la littérature et même de la philosophie, traités d'une manière populaire. Bayle s'en servit entr'autres comme de véhicule pour faire connaître au public sa critique de quelques traités de philosophie qui avaient vu le jour à cette époque. Guillaume King, évêque de Londondery, et ensuite archevêque de Dublin, avait écrit un livre *De origine mali*, pour résoudre les difficultés que les manichéens élevaient contre l'origine du mal, et que Bayle avaient tirées de l'oubli. King était doué d'un grand esprit et de beaucoup de sagacité. Il sentait fort bien l'étendue et les conséquences de ces difficultés : aussi essaya-t-il de trouver quelque nouveau moyen pour les faire disparaître. Il n'admit pas, comme la plupart des théologiens, que la gloire de Dieu est le but de la création du monde ; mais il soutint que Dieu avait voulu faire usage de sa toute-puissance et communiquer sa bonté. La terre n'a pas été uniquement créée pour les hommes, et ce sont ou l'ignorance ou la vanité qui ont engendré cette chimérique idée. La somme du bonheur dépasse celle du malheur dans l'univers. Une preuve évidente de cette vérité nous est fournie par la terreur que la mort inspire aux hommes, et par leur attachement passionné à la vie, même lorsqu'ils sont accablés des maux les plus graves dont ils se plaignent amèrement. L'homme, tiré de la poussière, est nécessairement sujet aux maladies, à la tristesse, à la douleur, etc.; mais les douleurs et les souffrances sont utiles et indispensables pour la conservation du corps, parce qu'elles indiquent à l'homme ce qui peut lui nuire ou lui causer la mort. Le mal est si

étroitement uni au bien que tous deux sont inséparables. Il existe des inconveniens qui sont les suites nécessaires des lois de la nature. Le mal physique n'est pas moins nécessaire pour la totalité des choses que l'égalité de diamètre pour l'existence du cercle. Tous ces maux nécessaires ne portent pas le moindre préjudice à la bonté de Dieu.

Mais la plus grande difficulté réside dans le mal moral, c'est-à-dire, dans le mauvais choix de l'homme, dans les mauvaises décisions de sa volonté, en un mot dans ce qu'on appelle vice. King allégua bien la solution ordinaire de cette difficulté, savoir, le libre arbitre; cependant il en donna une toute autre idée que les théologiens n'avaient eu jusqu'alors coutume de le faire. Il fit consister la liberté morale dans le pouvoir de choisir, indépendant soit des autres facultés du sujet qui agit librement, soit des qualités des objets, de sorte que ce pouvoir n'est pas déterminé par la bonté des objets, mais que les objets ne deviennent bons et agréables que par le choix et la détermination du sujet. Cette indépendance parfaite est la source du bonheur de l'homme, parce qu'elle le rend maître absolu des actes de sa volonté, et arbitre de son sort. Dieu aurait donc troublé la source du bonheur du premier homme, s'il ne lui avait pas laissé la liberté de choisir ce qui lui conviendrait. Mais il fallait aussi que la liberté rendît l'homme susceptible de tomber sur un mauvais choix, et de pécher.

Dieu ne pouvait empêcher l'abus de la liberté que de trois manières : 1.° en ne créant aucun être libre; 2.° en prévenant par sa toute-puissance l'abus que les êtres libres pourraient faire de leur liberté; 3.° en faisant vivre l'homme dans un autre lieu, dans d'autres rapports et au milieu d'autres circonstances, où il ne trouvât aucune occasion d'abuser de sa liberté.

Mais si aucun de ces trois moyens n'était praticable, il faut absolument conclure qu'en permettant le mal, Dieu fit une action équitable.

A l'égard du premier mode d'empêcher l'abus de la liberté chez les êtres finis, si Dieu n'avait pas créé un seul être libre, l'univers aurait été une simple machine incapable d'exécuter aucune action spontanée ; car la matière ne se meut pas d'elle-même, mais elle est mise en mouvement. De plus, Dieu a créé le monde pour manifester ses perfections, et pour se complaire dans ses œuvres. Plus une créature lui ressemble, plus elle se suffit à elle-même, et plus elle doit par conséquent aussi plaire à la Divinité. Or, on ne peut pas douter qu'une créature qui se meut spontanément, qui se plaît à elle-même, qui est capable de recevoir et de reconnaître des bienfaits, soit plus parfaite, et doive plaire davantage à son Créateur qu'une créature incapable d'agir, de sentir, et de reconnaître un bienfait.

Si Dieu avait employé sa toute-puissance à empêcher l'abus de la liberté chez les êtres libres finis, il en serait résulté des inconvéniens bien plus graves encore que ceux qui sont la suite de la possibilité d'abuser de la liberté. Il ne faut pas moins de pouvoir pour empêcher un acte de la liberté que pour arrêter la course du soleil. Dieu aurait été obligé de changer totalement sa manière de traiter les créatures libres, qui consiste à les renfermer dans les limites du devoir par les motifs de la récompense et de la punition. Il aurait été contraint de supprimer ce qui nous réjouit le plus dans les décisions de notre volonté, la conviction qu'il nous eût été possible de ne pas nous déterminer ainsi. Or Dieu se serait alors privé de l'exercice d'une de ses plus belles vertus, celle de n'employer sa puissance que pour empêcher

les mauvaises déterminations de la volonté, celle, par conséquent, qui démontre sa sagesse de la manière la plus évidente et la plus admirable.

Quant à la troisième manière d'empêcher l'abus de la liberté par les créatures libres finies, Dieu aurait été contraint d'anéantir tout le genre humain, qui n'a été créé que pour habiter cette terre.

L'ouvrage de King, et quelques autres sur la même matière de Le Clerc, Jaquelot et Jurieu, fournirent à Bayle l'occasion d'entrer encore dans de nouvelles recherches et discussions. Je ne rapporterai pas tous les détails des raisons pour et contre chaque assertion, et je me contenterai de faire connaître le résultat que Bayle finit par tirer sur ce point. 1.° La raison et la révélation nous apprennent clairement qu'il n'y a qu'un seul principe de toutes les choses, et que ce principe est infiniment parfait. 2.° La possibilité de concilier le mal moral et le mal physique chez l'homme avec les attributs de ce principe unique et infiniment parfait, surpasse les forces de l'esprit philosophique, de sorte que les objections des manichéens laissent subsister des difficultés dont il est impossible à la raison de donner la solution. 3.° On n'en doit pas moins croire fermement ce que la raison et la révélatien nous enseignent au sujet de l'unité et de la perfection infinie de Dieu, de même qu'en nous soumettant à l'autorité divine nous ajoutons foi aux mystères de la Trinité, de l'Incarnation, etc.

Bayle se fit, par cette dispute sur l'origine du mal et la théodicée, un grand nombre de nouveaux ennemis, qui ne se contentèrent pas de le décrier comme un homme sans cesse occupé de renverser la religion, mais encore cherchèrent à le rendre suspect de crimes envers l'état. Cependant, comme ses opinions et son caractère étaient trop bien connus en

Hollande pour que des accusations de ce genre pussent lui nuire dans l'esprit des personnes raisonnables, ses ennemis crurent qu'ils arriveraient bien plus facilement à leur but en le calomniant auprès de la cour d'Angleterre. Ils n'épargnèrent donc rien pour indisposer le comte de Shaftesbury contre lui; mais leurs tentatives furent infructeuses, parce que Shaftesbury connaissait personnellement Bayle, dans l'intimité duquel il avait vécu pendant son séjour à Rotterdam. Il soupçonna de suite les motifs des inculpations, et s'en amusa dans le cercle de ses amis. Mais les ennemis de Bayle furent plus heureux auprès du comte de Sunderland. Ils persuadèrent à ce seigneur que Bayle, dans ses maximes politiques, penchait pour la monarchie absolue, qu'il exaltait sans cesse la grandeur de la France, qu'il rabaissait la puissance des alliés, qu'il diminuait le mérite des actions de leurs généraux, etc. Ces calomnies nuisirent d'autant plus à Bayle dans l'esprit du comte, que celui-ci était patriote enthousiaste. Shaftesbury parvint toutefois à calmer son ressentiment déjà presque porté au point de faire des démarches auprès de la cour d'Angleterre pour obtenir que Bayle reçût l'ordre de quitter les Pays-Bas.

Les fréquentes attaques dirigées de tous côtés contre Bayle sur la tête duquel les années s'accumulaient, et dont la santé était très-languissante, ranimèrent la haine et le courage de Jurieu. Il écrivit, en 1706, une brochure intitulée : *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu*. Là il répétait ses anciennes accusations si souvent réfutées : en même temps il prodiguait des éloges à Jaquelot, quoiqu'il l'eût précédemment poursuivi comme hérétique, et à Le Clerc, qu'il haïssait du reste mortellement; mais dans l'unique vue de causer de la peine à Bayle. Les idées sur la théodicée qu'il op-

posait à la philosophie de son adversaire méritent d'être indiquées brièvement ici, moins pour leur propre importance, qu'à raison du rôle remarquable que l'auteur joue dans l'histoire. 1.° Dieu, dans ses actions, ses résolutions, et sa providence en général, ne peut avoir d'autre but que sa propre gloire. De là résulte que toutes les institutions et tous les décrets de la Providence divine sont justes, sages et raisonnables, quoiqu'ils paraissent en contradiction avec les intérêts de l'homme. 2.° Chez les hommes, et dans les choses humaines, rien n'est semblable à ce qui est en Dieu. Les expressions essence, substance, substance pensante, volonté, intelligence, liberté, droit, justice, et autres analogues, sont des termes équivoques, qui n'ont pas en Dieu la même signification que chez l'homme. C'est donc prendre une peine inutile et vaine que de comparer les actions et les droits de Dieu envers les hommes aux actions et aux droits des hommes par rapport à leurs semblables ; tous les argumens empruntés à ce parallèle sont des sophismes fondés uniquement sur des comparaisons établies entre des choses qui ne sont pas comparables, sur des comparaisons entre Dieu et ses créatures, entre les droits de la Divinité et ceux des hommes. 3.° Mais ce que Jurieu pensait être surtout décisif, c'est le droit absolu de Dieu sur ses créatures. Ce pouvoir illimité de la Divinité doit imposer silence à l'homme sur tout ce qui l'affecte désagréablement. Il doit donc aussi satisfaire notre raison, lorsque nous ne pouvons point expliquer la marche de la Providence. Il renverse également de fond en comble les objections profanes et impies que l'auteur du *Dictionnaire* prête aux manichéens, et qu'il développe avec tant de pompe.

Bayle ne pensa pas devoir prendre la peine de

combattre cette théorie de Jurieu. Il avait déjà, dans une autre occasion, fait voir l'analogie parfaite de ses opinions avec celles que son adversaire avait manifestées dans ses écrits antérieurs, et qu'il ne changeait actuellement que par un pur effet de sa haine.

Jaquelot, choqué de la critique que Bayle avait donnée de sa doctrine sur l'origine du mal et sur la possibilité d'une théodicée [1], prit le parti de s'en venger d'une autre manière. Il peignit Bayle comme un impie dans son : *Examen de la théologie de M.r Bayle, répandue dans son Dictionnaire critique, dans ses Pensées sur les comètes, et dans sa Réponse à un Provincial, où l'on défend la conformité de la foi avec la raison, contre la Réponse.* Bayle opposa à cet écrit : *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à l'Examen de la théologie de* M.r *Bayle par* M.r *Jaquelot.* A part ce qui concernait la théologie positive dans cette dispute, Jaquelot avait prétendu que Bayle refusait le libre arbitre à l'homme. Bayle répondit qu'il n'avait rien décidé à cet égard, ni affirmativement, ni négativement, mais qu'il s'était contenté de faire connaître les objections des mani-

[1] Les ouvrages publiés précédemment par Jaquelot, et dont Bayle donna la critique sont : *Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinosa, par les caractères de Divinité qui se remarquent dans la religion des Juifs, et dans l'établissement du christianisme. On y trouvera aussi des preuves convaincantes de la révélation des livres sacrés.* — *Conformité de la foi avec la raison, ou défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de* M.r *Bayle* — Jaquelot quitta La Haye, et se rendit à Berlin, où il devint chapelain du roi de Prusse. Il s'y déclara ouvertement pour l'arminianisme, ce qu'il n'avait pas osé faire en Hollande.

chéens. Quant à la conformité de la foi avec la raison, la dispute des deux philosophes n'était qu'une pure logomachie. Jaquelot ne voulait pas qu'on renonçât entièrement à la raison lorsqu'il s'agit de juger et d'admettre la religion ; car, bien qu'il y ait dans la religion des mystères que la raison ne conçoit pas, il ne s'ensuit point que ces mystères soient en contradiction réelle avec elle, pas plus que la divisibilité infinie des corps et le mouvement ne la contredisent, malgré que ces deux points de doctrine présentent des difficultés dont il lui est impossible de donner la solution. Bayle avançait que, loin qu'il eût jamais combattu l'opinion de Jaquelot, c'était au contraire celle qu'il partageait, et que la réfutation de son adversaire était non-seulement superflue, mais encore absurde. Il reprochait en général à Jaquelot d'avoir entrepris un accommodement dont personne n'avait besoin. Son but avait été de faire voir qu'il n'est pas nécessaire de renoncer à la raison en faveur de la religion. Mais chacun sait que ceux qui croient à la Sainte-Trinité et aux autres mystères de la religion positive, n'en sont pas moins des personnes raisonnables, qu'ils sont fort éloignés d'abjurer la raison, et que, bien au contraire, ils s'appuient d'axiomes philosophiques qui ont le plus haut degré de certitude et d'évidence. En effet ils se fondent sur ce que Dieu ne saurait ni tromper ni être trompé, de sorte qu'on doit toujours ajouter une foi absolue à sa parole. Ils ne font usage de la raison que pour découvrir le véritable sens de l'Ecriture-Sainte. On sait fort bien aussi qu'il ne suffit pas, pour se croire autorisé à rejeter une doctrine, d'entrevoir qu'elle présente de grandes difficultés. La majesté de la nature divine ne permet pas de l'astreindre aux mêmes devoirs qui lient les hommes les uns envers les autres.

Toutes ces vérités sont généralement connues, et on n'en attend par conséquent pas de semblables de la part d'un écrivain qui prétend démontrer la conformité de la foi avec la raison. On espère, au contraire, qu'il fera voir comment nos systèmes théologiques se concilient avec la raison, à l'aide de ces maximes que la raison offre également à leurs adversaires, et qui forment la base de leurs objections. La solution de ces difficultés serait le lien qui unirait ensemble les maximes philosophiques et les hypothèses théologiques. Or Jaquelot n'a rien donné de semblable. Il a été tellement effrayé du plan d'une conformité qu'on lui attribuait entre certains dogmes théologiques et philosophiques, qu'il ne s'est pas senti la hardiesse de s'élever jusques-là. Il n'a su prendre d'autre parti que de déclarer les propositions philosophiques absolument fausses, ou de soutenir qu'elles sont de nature à ce qu'on n'en puisse pas faire le moindre usage dans l'objet en question.

Pendant que Bayle travaillait à cette apologie tant contre Jaquelot que contre Le Clerc, la mort le surprit, en 1706, dans la cinquante-quatrième année de son âge. Il mourut subitement, mais d'une manière très-douce. Il consacra encore la journée toute entière de la veille à ses travaux littéraires, et aucun ami n'assista à ses derniers momens. Il laissa dix mille florins d'argent comptant : cette somme était le fruit des leçons particulières qu'il donnait et du produit de ses ouvrages. Il légua tous ses écrits sur la théologie et l'histoire ecclésiastique à son ami Basnage, et le reste de sa belle bibliothèque au fils de son protecteur Pæts, trésorier de l'amirauté à Rotterdam. Il fut regretté par tous les savans de l'Europe, et ses ennemis eux-mêmes parurent touchés de la perte que sa mort faisait éprouver aux sciences.

Le génie de Bayle, son caractère philosophique et moral, et les services qu'il rendit aux sciences, ont été appréciés par très-peu de ses contemporains avec l'équité et l'impartialité nécessaires. On ne doit pas s'attendre à le trouver bien jugé tant par ses amis intimes, ses disciples et ses admirateurs enthousiastes, dont il comptait un si grand nombre parmi les hommes d'état ou les savans, et dans la classe desquels se range Des Maizeaux, son meilleur biographe, que par ses adversaires, leurs partisans, et ses ennemis, parce que leurs dispositions individuelles s'opposaient à ce qu'ils pussent l'apprécier avec calme et sang froid. Les modernes n'ont pas non plus été toujours équitables envers lui, quoique la passion et l'intérêt personnel ne parlassent plus chez eux. Crousaz est celui de tous qui a le plus noirci sa mémoire. On s'est plus attaché à signaler ses erreurs littéraires que ses titres mérités à obtenir une place honorable dans le souvenir de la postérité. Si nous portons les yeux sur son caractère moral, une ambition démesurée, une certaine frivolité qui se rapproche quelquefois de la malignité et de l'imprudence, une inconstance extrême dans les opinions et les maximes, un esprit de controverse et un goût assez décidé pour les paradoxes, paraissent avoir été ses principaux défauts, qui l'engagèrent à plusieurs démarches réellement blâmables, et qui devinrent pour lui la source d'une foule de désagrémens et de peines. Il sentait trop lui-même la supériorité de son génie, de son érudition et de son goût, et souvent il cherchait à la faire apercevoir aux autres, mais d'une manière qui devait lui attirer plutôt leur envie et leur haine que leur estime et leur admiration. Son esprit, son talent pour la satire, son style facile, coulant et agréable, sa sagacité dans la critique, son jugement

sûr en matière de spéculation et ses connaissances étendues tant littéraires qu'historiques, étaient des armes qui décourageaient ses adversaires, mais qui tournèrent aussi plus d'une fois contre lui, et troublèrent son repos et sa félicité, parce qu'il s'en servit fréquemment avec trop de précipitation, sans prudence et sans retenue. La première et la principale raison en fut incontestablement la haine implacable de son ancien ami Jurieu, qui se croyait fondé à compter un peu sur sa reconnaissance, et qui eut réellement sujet de voir ses espérances déçues, mais qui finit aussi par ne plus écouter que sa passion, son égoïsme, et son fanatisme, très-voisin de la démence. La frivolité maligne de Bayle se montre de la manière la plus incontestable dans le goût qu'il eut dès sa plus tendre jeunesse de publier des satires anonymes, et auquel il ne renonça sur ses vieux jours, qu'après avoir éprouvé combien il lui était funeste. Etant forcé de cacher sa qualité d'auteur, d'indiquer de faux lieux d'impression, et d'imaginer des circonstances, il était ensuite obligé, pour soutenir ce qu'il avait avancé, d'affecter une fausseté et une duplicité qui diminuèrent beaucoup l'estime du public pour lui. On aurait peine à admettre qu'il ne fut pas l'auteur de l'*Avis important aux réfugiés*, ou au moins qu'il n'y prit point une part active, quoiqu'il l'ait nié opiniâtrément, et que ses ennemis n'en aient pas pu fournir la preuve juridique; mais, quand bien même la brochure serait sortie de ses mains, il n'eut sans doute pas, en la publiant les mauvaises intentions qu'on lui attribua, et qu'on pouvait peut-être en conclure lorsqu'on examinait les choses à la rigueur. L'instabilité de ses opinions tant théorétiques que pratiques, laquelle paraissait être confirmée par sa rénonciation d'abord à la religion réformée, puis à la catholique pour

retourner à celle de ses pères, ne fit que confirmer le jugement déjà défavorable du public; car rien n'est plus propre à rendre méprisable que le défaut de conséquence dans le caractère non-seulement moral, mais encore littéraire. Il n'est pour ainsi dire pas un seul objet important des connaissances humaines, spécialement de la philosophie, à l'égard duquel on puisse dire avec certitude que Bayle ait eu personnellement une opinion propre, avec quelque ardeur qu'il en ait défendu une, avec quelque chaleur qu'il l'ait soutenue et développée; car toutes ses assertions étaient en quelque sorte des thèses qu'il posait, en se réservant le droit ultérieur de les discuter, et qu'il modifiait lorsque la dispute elle-même ou ses intérêts semblaient l'exiger, tandis qu'il les soutenait avec opiniâtreté et même par des sophismes aussitôt que d'autres paraissaient les révoquer en doute, et choquaient ainsi son amour-propre littéraire.

La plupart des discussions savantes dans lesquelles Bayle se trouva engagé naquirent de ce que ses travaux littéraires, surtout vers la fin de sa vie, se bornèrent à la critique des ouvrages et des recherches de ses contemporains. Mais il lui arrivait souvent de censurer pour le seul plaisir de le faire, et de s'attirer par-là des disputes qu'il lui eût été facile d'éviter. Cependant on doit convenir que ses critiques et les discussions dont elles devinrent la source tournèrent au grand avantage de la littérature. Son exemple prouva d'une manière évidente combien la critique, lorsqu'elle est faite avec esprit, avec goût et avec érudition, peut contribuer au perfectionnement des sciences. Il signala divers points de vue nouveaux sous lequels on devait ou pouvait considérer les objets, et qui avaient été négligés jusqu'alors. Il fit apercevoir plusieurs vices et

imperfections dans l'état où les sciences se trouvaient de son temps, et dirigea l'attention des savans sur les moyens d'y remédier. Enfin, il releva une foule d'erreurs, et blâma courageusement la partialité, les prétentions et l'intolérance de certains écrivains. Il rendit surtout service à l'histoire de la littérature, qui formait de son temps l'étude favorite des savans, quoiqu'il ait cependant laissé encore à ses successeurs bien des imperfections et des inexactitudes à corriger. D'ailleurs il connaissait bien mieux l'histoire de la littérature moderne que celle de l'antiquité. Son jugement sur la philosophie et la religion positive de ses contemporains, et sa hardiesse à lutter contre les préjugés dominans, décèlent un philosophe guidé par des idées libérales. Mais il n'employa ses talens que pour démontrer les vices des anciens systèmes philosophiques alors adoptés et le caractère insoutenable de certains dogmes de la théologie positive, sans rien faire connaître de meilleur à la place. En le jugeant d'après ses propres opinions, on l'a regardé comme un partisan du scepticisme, et peut-être n'a-t-on pas eu tort; au moins exprime-t-il fréquemment en termes assez clairs sa prédilection pour le scepticisme, et ses doutes sur la possibilité d'établir en philosophie un dogmatisme invariable et susceptible d'être appliqué par-tout. Aussi insista-t-il plus particulièrement sur les sceptiques, et les articles qu'il leur a consacrés sont les plus intéressans de tous ceux de son *Dictionnaire*.

CHAPITRE II.

Histoire et philosophie de Newton.

ISAAC Newton s'illustra vers la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième par ses vastes connaissances en mathématiques et en cosmophysique, et par les services indirects qu'il rendit aussi à la philosophie. Il naquit, en 1642, à Cambridge, d'une ancienne famille noble. Le grand génie qui l'animait brilla déjà en lui dès son enfance, âge pendant lequel il étudia les ouvrages d'Euclide, de Descartes, de Képler et de Wallis, qui le conduisirent même à quelques découvertes mathématiques. Son maître, dans cette dernière science, fut Isaac Barrow. Il prit le titre de maître en 1667, devint membre du collége de la Sainte-Trinité, et obtint bientôt après une place de professeur de mathématiques à Cambridge. Comme il n'avait jamais été enfant par rapport à l'instruction, on était dans l'usage de le comparer au Nil, parce qu'on ignore d'où ce fleuve tire sa source, de même qu'on ne concevait pas comment Newton avait pu acquérir d'aussi bonne heure les étonnantes connaissances qu'il possédait. On lui appliquait ce vers de Lucain:

Non licuit populis parvum te, Nile, videre.

En 1688, Newton fut, au nom de l'université de Cambridge, nommé membre du parlement, de sorte qu'il fixa sa résidence ordinaire à Londres. Il fut un des premiers savans étrangers que l'académie des sciences de Paris admit dans son sein, et l'académie

de Londres le choisit pour son président, dignité qu'il conserva jusqu'à la fin de ses jours. Comme homme d'état, il fut nommé inspecteur général des monnaies anglaises. Cette place était très-lucrative : aussi laissa-t-il une fortune considérable. Malgré ses occupations publiques et politiques, il travaillait aux sciences avec une ardeur extraordinaire, et on ne cesse d'être étonné de l'application et de la tension continuelles de son esprit, quand on a la moindre idée seulement des peines qu'exigent les ouvrages du genre de ceux dont il fit part au public. Cependant il parvint jusqu'à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, et mourut, en 1727, des suites d'une rétention d'urine. Ses funérailles se firent avec la plus grande pompe. Les lords de la chambre haute portèrent le cercueil sur leurs épaules jusqu'au tombeau, et ses cendres reposent aujourd'hui dans l'abbaye de Westminster, à côté des dépouilles mortelles des rois et des grands hommes de sa nation.

Il n'a peut être jamais existé de savant et surtout de philosophe dont la réputation ait été aussi répandue, et le mérite aussi généralement reconnu que le furent ceux de Newton. Les Anglais, non-seulement pendant sa vie, mais encore jusqu'à ce jour, n'ont cessé de le regarder comme un des élémens de leur gloire nationale. Nous en trouvons la cause en ce que ses grandes découvertes étant ou mathématiques elles-mêmes, ou relatives à la cosmophysique, et basées par conséquent sur la science du calcul, elles avaient une évidence et une certitude apodictique qui leur donnaient une importance durable, et qui assuraient à leur auteur une célébrité incontestable parmi ses contemporains et chez les générations futures. Si Newton avait établi un nouveau système de philosophie spéculative, sa gloire aurait été passagère comme celle des autres philosophes qui sui-

virent cette marche, et les opinions eussent de même été partagées à l'égard de son mérite. Quand on veut le bien apprécier, et se préserver de l'exagération, si ordinaire surtout aux Anglais, il faut avoir égard aux travaux dont la cosmophysique et les hautes mathématiques avaient été enrichies par ses prédécesseurs ou ses contemporains, et qui préparèrent et facilitèrent ses propres découvertes.

Les découvertes de Newton sont plutôt l'objet de l'histoire des mathématiques et de la physique, que celui de l'histoire de la philosophie. Je me bornerai ici à quelques considérations générales sur ses théories de la pesanteur, de la lumière et des couleurs.

En 1666, Londres et les environs étant ravagés par une épidémie meurtrière, Newton, pour fuir le danger, se retira dans sa ville natale, à Cambridge. Un jour il vit les fruits d'un arbre tomber à terre, et cette circonstance indifférente devint pour lui l'occasion de réfléchir sur la cause de la chute des corps. Il conclut qu'il doit exister une force qui détermine cette chute, et comme l'expérience apprend que cette force, bien qu'étendant partout son action, agit toutefois avec plus ou moins d'intensité suivant la distance à laquelle le corps qui tombe se trouve du centre de nôtre globe, il lui assigna pour siége le centre de la terre, lui donna le nom d'attraction par rapport à sa situation, et la qualifia de force centripète ou de pesanteur eu égard aux corps qu'elle attire. Il conclut en outre que cette force ne peut point être bornée uniquement à la surface de la terre, mais qu'elle doit s'étendre dans l'atmosphère toute entière jusqu'à la lune, puisque la course de ce satellite ne saurait demeurer dans les mêmes rapports envers la planète autour de laquelle il se dirige, si la force attractive de la terre ou la force

centripète de la lune ne produisait point cet effet. Ce ne peut toutefois pas être la pesanteur seule qui détermine le rapport de la lune à la terre, puisque, si elle en était la cause unique, la lune tomberait en ligne droite sur notre planète. Newton admit donc encore une autre force opposée à la pesanteur, ou la force centrifuge, qui maintient la lune dans une direction contraire à celle que la gravité lui imprime, et qui en prévient la chute. Ainsi le mouvement elliptique de la lune autour de la terre dépend de deux forces opposées, la centripète et la centrifuge, dont l'une empêche la lune de se perdre dans l'espace infini, et dont l'autre s'oppose à ce qu'elle tombe sur la terre, et la fait persister dans sa course elliptique. Il y a cette différence entre les forces centrifuge et centripète, que la vitesse de la première est uniforme et constante, et celle de la seconde variable en raison des masses et du carré des distances. Ce sont ces mêmes forces qui déterminent le mouvement elliptique des satellites de Jupiter et de Saturne autour de ces planètes, de la terre et des autres planètes autour du soleil, enfin la rotation du soleil sur son propre axe.

Après avoir expliqué ainsi les lois du mouvement de notre système solaire par le rapport mutuel des forces contripète et centrifuge, Newton appliqua cette théorie à l'univers, autant toutefois qu'il est l'objet de notre intuition. Comme la lune est attirée par la terre, et la terre par le soleil, de même le soleil et tout notre système planétaire sont attirés par le système des étoiles qu'ils attirent à son tour. Tous les corps célestes s'attirent donc, et sont aussi attirés les uns par les autres, en raison de leurs masses et de leurs distances. Mais il y a ici un droit du plus fort, comme parmi les peuples de la terre. Les particules dont chaque corps céleste est composé se pressent

mutuellement sur le centre commun ; de même le soleil et les planètes, le système solaire et celui des étoiles se pressent aussi réciproquement. Ainsi Newton érigea la pesanteur générale en dominatrice de la nature terrestre et céleste, et développa ensuite les règles d'après lesquelles elle exerce ce pouvoir despotique. Il combattit également les difficultés que sa théorie semblait faire naître, et que les cosmophysiciens avaient inutilement essayé de résoudre jusqu'à lui ; il montra comment les aberrations de la lune et les irrégularités apparentes du mouvement des autres planètes sont une suite nécessaire de la gravitation générale. Il expliqua aussi par sa théorie l'anticipation des équinoxes, la nutation de la terre, la forme sphérique, mais aplatie aux pôles, de nôtre planète, les marées et les comètes. La découverte de la forme de la terre, à laquelle des raisons théorétiques trouvées dans le silence du cabinet le conduisirent, fut ensuite confirmée par des mesures prises dans l'intention de s'assurer si elle était réellement exacte.

Si Newton créa, pour ainsi dire, la théorie des corps célestes, de leurs rapports réciproques et des lois de leurs mouvemens, il réforma de même celle de la lumière ; mais, seulement, il ne fut peut-être pas aussi heureux dans les changemens qu'il y apporta. Il fit passer un rayon du soleil à travers une petite ouverture pratiquée à une chambre obscure, lui présenta un prisme à traverser, et le dirigea sur la muraille opposée. Le rayon, avant d'avoir traversé le prisme, formait une tache blanche et circulaire ; au contraire, à sa sortie de l'instrument, il en présentait une plus longue que large, et sur laquelle on discernait plusieurs cercles de couleurs. Newton conclut de là que le rayon sorti du prisme n'était plus le même qu'avant son immersion, mais

qu'il était composé d'autres petits rayons affectant une forme et une couleur différentes. Le rouge placé au bas du spectre était le moins réfrangible ; suivaient ensuite l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo, et le violet, indépendamment d'autres nuances infinies et intermédiaires entre ces sept couleurs principales. De cette expérience et d'un grand nombre d'autres semblables, Newton tira le résultat que la lumière est composée d'une infinité de rayons diversement réfrangibles et toujours colorés, d'où résultent les couleurs ainsi que leurs nuances multipliées à l'infini.

Newton découvrit encore une autre propriété remarquable de la lumière, sa réflexibilité. En vertu de cette propriété, les rayons plus ou moins réfrangibles sont aussi plus ou moins réflexibles. Diversement réfléchis par les objets, ils donnent à ceux-ci des couleurs différentes. Newton montra de plus, par de nouvelles expériences, que la lumière est réfrangée en passant d'un milieu dans un autre ; qu'elle se réfléchit sans toucher la surface des corps qui passent ordinairement pour la renvoyer, et qu'elle éprouve même quelquefois des réflexions dans le vide. Il reconnut encore une troisième propriété de la lumière, la diffraction ou inflexion, en vertu de laquelle le fluide, quand on arrête la course par laquelle il se rend vers un corps, se détourne de la ligne droite, et arrive ainsi à ce corps. Il fit voir dans le même temps que les corps garnis de pores larges et nombreux ne sont pas transparens comme on l'avait pensé jusqu'alors, mais qu'au contraire la diaphanéité résulte de l'étroitesse des pores des corps. La découverte de la réfrangibilité et de la réflexibilité de la lumière lui fournit l'occasion de songer à perfectionner le télescope, ce que plusieurs physiciens avaient inutilement essayé jus-

qu'à lui, parce qu'on ne connaissait pas encore la nature de la lumière. Newton conçut l'idée de faire un télescope par réflexion, afin de se garantir des aberrations produites par la réfraction de la lumière. Chacun sait qu'il en fabriqua lui-même un long de cinq pieds, qui surpassait en force tous les autres, même ceux de cent vingt-trois pieds, et qui faisait apercevoir les objets plus gros et plus distincts. Il essaya aussi des microscopes par réflexion. Au reste sa théorie de la lumière expliqua l'origine des couleurs de l'arc-en-ciel, sur laquelle les anciens physiciens avaient imaginé tant d'hypothèses, dont aucune n'était satifaisante.

Quelques pas hardis que Newton eût faits faire à la physique en se fondant sur des observations certaines, il n'en demeura pas moins modeste et même timide à l'égard des recherches métaphysiques. Il n'osa pas déterminer l'essence des principes de la nature, s'arrêta à la matière, comme dernier terme donné, et raisonna sur ses propriétés, ses forces, ses effets et ses combinaisons, sans s'inquiéter de son essence, au sujet de laquelle l'expérience ne nous apprend rien. Il rechercha les lois en vertu desquelles l'attraction se manifeste, sans s'embarrasser de ce qu'est cette force et de ce qui la rend possible. Il ne hasarda non plus aucune hypothèse sur la lumière. De sa maxime remarquable : *O physique, préserve-moi de la métaphysique!* on peut conclure qu'il bornait au domaine de l'expérience le cercle entier des connaissances auxquelles la raison peut arriver, et qui peuvent lui être utiles. Il avouait avec franchise son ignorance à l'égard des causes premières des phénomènes, et éprouvait une répugnance invincible pour tout dogmatisme métaphysique. C'est là une preuve sans réplique de l'excellence de son esprit. Quoiqu'il eût lui-même contribué puissamment à

répandre du jour sur les lois qui régissent l'univers, il ne croyait pas ces lois assez constantes pour qu'elles n'eussent pas de temps en temps besoin d'être rectifiées par la Divinité; opinion dont quelques-uns de ses plus illustres contemporains furent singulièrement choqués. Mais lui-même en concluait que la volonté libre et toute-puissante de Dieu régit l'univers, comme elle a été la cause de son origine. Il termine ses *Philosophiæ naturalis principia mathematica* par le tableau suivant de la Divinité. « L'harmonie admirable qui règne sur la terre, « dans la mer et au ciel ne dépend ni de causes « mécaniques, ni d'une âme du monde; elle pro- « vient de la puissance, de la sagesse, de la volonté « et de l'autorité de Dieu, qui n'est par conséquent « pas lui-même l'univers, l'espace et la durée, mais « qui est nécessaire, éternel, incommensurable, « infini, présent partout, seul semblable à lui- « même quant à son pouvoir et à son essence, tout « entier esprit, tout entier force et action, caché « aux regards des mortels, et ne se manifestant que « par des effets et des bienfaits qui commandent « l'adoration, et qui portent à la vertu. » On trouve, à la fin de l'*Optica*, un passage analogue sur la Divinité.

Le système de la gravitation et de la lumière, inventé par Newton, était trop solidement établi sur la nature des choses et les lois de l'entendement humain, pour qu'il fût possible de le réfuter. Cependant il ne manqua pas d'antagonistes; on attaqua surtout le Traité d'optique, parce qu'il ne parut pas à-la-fois et complet, et que Newton se contenta d'abord d'en soumettre le plan au public dans les Transactions de la société royale des sciences de Londres, en 1672. Comme il y basait quelques-

unes de ses propositions sur des expériences, plusieurs trouvèrent ces dernières fausses, parce qu'ils les répétèrent maladroitement. D'autres en alléguèrent aussi qu'ils prétendirent démontrer le contraire. Cette contradiction ne tarda toutefois pas à disparaître, parce que les expériences ayant été répétées souvent et avec soin, elles constatèrent l'exactitude de la théorie de Newton, et que les partisans de ce grand homme signalèrent les erreurs qui servaient de base aux objections de ses adversaires. D'ailleurs le Traité d'optique qui vit le jour peu de temps après fit disparaître la plupart des obscurités dont on s'était plaint.

Les savans avaient alors une tendance particulière à chercher des plagiats dans les ouvrages de leurs contemporains, surtout lorsque ceux-ci annonçaient de nouvelles et importantes vérités, prétendant que ces vérités étaient déjà connues aux anciens, et que l'écrivain moderne les avaient puisées chez ses prédécesseurs sans avoir la loyauté de les nommer. On employa contre Newton lui-même ce système peu délicat, dernière ressource des esprits faibles, qui, jaloux de ternir la réputation de leurs contemporains, n'ont ni raisons ni mérite suffisant pour y parvenir. Ainsi on voulut que la théorie des forces centripète et centrifuge existât déjà dans tous les systèmes des anciens physiciens, qui considéraient deux forces opposées comme les principes de l'origine et de la cessation des phénomènes. On assurait que Newton avait emprunté à Pythagore et à Platon la découverte des sept couleurs principales du spectre produites par la différence de réfrangibilité et de réflexibilité de la lumière. D'autres s'attribuèrent aussi l'honneur d'avoir inventé avant Newton le célèbre télescope dont les astronomes lui sont redevables. Mais tous ces reproches étaient de nature

ce qu'on en sentit de suite le défaut de fondement, de sorte qu'ils ne portèrent pas la plus petite atteinte à la gloire de Newton.

Les essais que Newton tenta hors du domaine des mathématiques et de la physique ne lui réussirent pas, et ne peuvent être considérés que comme indiquant les limites de la partie du savoir humain dans laquelle il fut réellement grand. Il y fit preuve d'un manque de connaissances historiques, de critique, de goût et de jugement, qu'on n'aurait pas dû attendre de sa part. La chronologie ancienne était alors un des objets favoris des travaux des savans. Newton osa aussi en créer un nouveau système qu'il établit sur le petit nombre des observations astronomiques de l'argonaute Chiron, et dont le résultat était que le période écoulé depuis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ devait être raccourci de cinq cents ans. Ce système fut bientôt attaqué par Hardouin, Fréret, Warburton, etc., et il était en effet tellement contraire à l'histoire qu'à peine en aurait-on conservé le souvenir s'il n'avait pas Newton pour auteur. Ses annotations aux prophéties de Daniel et à l'Apocalypse sont encore plus ridicules. Newton fit d'abord une liste des paroles prophétiques et des locutions figurées, puis ils leur attribua un sens tel qu'on pouvait les appliquer aux événements dont le monde avait en effet été témoin depuis. Il se servit ensuite de cette interprétation pour expliquer le contenu des prédictions elles-mêmes. On ne doit toutefois pas oublier, pour l'excuser, que son ouvrage sur la chronologie parut malgré lui, et qu'il ne l'avait pas destiné au public. On eût incontestablement mieux fait, pour la gloire de l'auteur, de le condamner à l'oubli. Au reste, Agatopisto Cromaziano n'en tira pas moins de l'exégèse de l'A-

pocalypse par Newton une ridicule conclus favorable à son Eglise, lorsqu'il soutint que la ma d'interpréter arbitrairement l'Ecriture-Sainte av corrompu aussi les principaux philosophes prot tans, et que, par conséquent, comme il le donne ta tement à entendre, on doit s'en rapporter à l'Egl du soin de déterminer le sens dans lequel il nécessaire de concevoir la Bible.

CHAPITRE III.

Histoire et philosophie de Léibnitz.

Si l'Angleterre s'enorgueillit à juste titre d'avoir produit Newton, l'Allemagne n'est pas moins fière d'avoir donné naissance à Léibnitz. Godefroi-Guillaume Léibnitz naquit à Léipzick, en 1646. Son père, Frédéric, qu'il perdit à l'âge de six ans, était professeur de philosophie dans cette ville. Ses premières années furent consacrées à l'étude de l'ancienne littérature classique, pour laquelle il avait une prédilection marquée, qui, suivant la coutume du temps, dégénéra ensuite en poly-histoire. Aussi, comme son génie était apte à embrasser une grande masse de connaissances différentes, il se distingua plus tard non-seulement comme philosophe et mathématicien, mais encore comme juriste, historien et naturaliste. Parmi les savans de Léipzick avec lesquels il se lia étroitement d'amitié, et qui contribuèrent le plus à développer ses dispositions naturelles, on doit surtout citer Jacques Thomasius, père de Chrétien Thomasius, qui acquit tant de célébrité par la suite. Léibnitz profita, principalement dans l'étude de la philosophie, des conseils de ce savant, qui eurent pour effet de lui faire accorder au pythagorisme et au platonisme la préférence sur tous les autres systèmes de l'antiquité, ainsi qu'on peut s'en convaincre par les traces sensibles de ces deux doctrines que la sienne propre renferme. De Léipzick, Léibnitz se rendit à Jéna, où il eut, entr'autres, pour maître le célèbre mathématicien et philosophe mystique Erhard Weigel, qui lui

suggéra également l'idée d'essayer à concilier ensemble la philosophie des anciens et celle des modernes, syncrétisme qu'il ne put toutefois pas parvenir à opérer. Après avoir quitté Jéna, il revint dans sa ville natale, où il soutint, sous la présidence de Jacques Thomasius, une thèse *De principió individui*, dans laquelle il se prononça pour les nominalistes contre les thomistes. Pendant quelque temps, il se consacra presqu'exclusivement à la jurisprudence; et il publia, en 1664, ses *Quæstiones philosophicæ ex jure collectæ*. La même année, il fit aussi connaître un ouvrage plus important et plus remarquable, *Ars combinatoria*, où il développa, d'après les principes de l'arithmétique, la doctrine de la combinaison des nombres et des idées, et fit voir de quelle utilité elle est pour les sciences. A la fin de cet ouvrage, il annexa une démonstration mathématique de l'existence de Dieu.

Malgré toutes ces preuves publiques de son génie et de ses talens, Léibnitz fut cependant tourmenté d'une manière singulière à Léipzick. Il voulait devenir docteur en droit, mais on le refusa pour des raisons qui nous sont inconnues, et peut-être parce qu'on le trouvait encore trop jeune. Piqué de ce contre-temps, il s'éloigna de Léipzick, et se rendit à Altorf, où il obtint sans difficulté le bonnet de docteur, et écrivit un traité *De casibus perplexis in jure*, qui fut accueilli avec une approbation unanime. On lui offrit même une chaire, qu'il refusa à cause de la répugnance qu'il éprouvait pour le genre de vie académique. D'Altorf il alla à Nuremberg, où, séduit par l'astuce de plusieurs adeptes, il entra dans leur société, et reçut même d'eux un traitement pour faire des extraits d'ouvrages alchimiques. Cependant il ne continua pas long-temps

à suivre ce genre de vie. Le baron de Boinebourg, chancelier de Mayence, le détermina bientôt à accepter la place de conseiller de la chancellerie dans cette ville. Léibnitz y composa, en 1668, son traité, si remarquable pour les juristes, qui porte le titre de : *Nova methodus docendæ discendæque jurisprudentiæ cum subjunctô catalogô desideratorum in jurisprudentiâ.* Il y donna, sur le perfectionnement de l'étude du droit romain, des avis salutaires dont on n'a commencé que de nos jours à profiter.

Léibnitz était alors plus juriste et publiciste que philosophe, ce qui ne pouvait être autrement, à cause de la place qu'il occupait et de ses rapports avec le baron de Boinebourg. Cependant il ne négligeait pas entièrement la philosophie. Il donna une nouvelle édition enrichie de notes du traité *De veris principiis, et verâ ratione philosophandi contra pseudophilosophos* de Marie Nizolius, et publia aussi différens mémoires sur quelques points de la philosophie. En 1670, il fut connu de Jean-Frédéric, duc de Brunswick; mais il continua cependant encore d'habiter Mayence. Sa *Theoria motûs concreti* et sa *Theoria motûs abstracti*, qu'il publia vers cette époque, qui renfermaient déjà les germes de son système des monades, et qu'il dédia l'une à l'académie des sciences de Londres, et l'autre à celle de Paris, le mirent en relation avec ces deux sociétés.

En 1672, son protecteur, le baron de Boinebourg, le chargea de se rendre à Paris pour y accompagner son fils, et veiller en même temps à ses affaires particulières. Léibnitz désirait beaucoup faire ce voyage, qui devint très-avantageux pour lui; car ce fut seulement pendant son séjour à Paris qu'il termina ses études. Ses liaisons avec le célèbre Huygens le décidèrent en particulier à s'occuper

des hautes mathématiques d'une manière plus active qu'il ne l'avait encore fait. Il passa quatre ans à Paris. Le baron de Boinebourg étant venu à mourir, et le fils de ce seigneur n'ayant plus besoin de mentor, Léibnitz résolut de quitter la France. Suivant Fontenelle, il aurait été placé à Paris, si la religion protestante qu'il professait ne s'y était pas opposée.

Il se rendit en 1676 dans la Grande-Bretagne. Depuis long-temps déjà il entretenait une correspondance suivie avec Newton, Collins, Oldenbourg et autres savans anglais. Oldenbourg, qui était secrétaire de la société des sciences de Londres, lui procura les moyens de faire de brillantes et utiles connaissances; mais, comme son traitement cessa de lui être payé à la mort de l'Electeur Palatin, il se vit contraint de quitter l'Angleterre. Il revint donc à Paris, où il croyait pouvoir trouver plus facilement des moyens d'existence: en même temps il s'adressa au duc de Brunswick, et lui demanda sa protection. Ce prince le nomma sur-le-champ conseiller de la cour et bibliothécaire d'Hanovre, avec la permission de vivre aussi long-temps qu'il le voudrait chez l'étranger. Léibnitz avait déjà conçu à Londres l'idée d'une machine arithmétique: il l'exécuta à Paris, et présenta la description de sa machine à Colbert, qui protégeait la littérature avec le plus noble enthousiasme. Cet ouvrage valut à Léibnitz l'honneur d'être admis parmi les membres étrangers de l'académie des sciences. Il fit encore un second voyage en Angleterre, afin de communiquer ses travaux et ses découvertes en mathématiques aux savans de ce royaume.

De la Grande-Bretagne il se rendit, par la Hollande, à Hanovre, où il s'établit en 1677. Il rendit plusieurs services importans à ce pays. Il mit la

bibliothèque royale en ordre, et l'enrichit beaucoup, entr'autres par l'acquisition de celle de Martin Vogel, savant médecin de Hambourg. Il introduisit aussi plusieurs perfectionnemens dans l'exploitation des mines, et inventa, par exemple, diverses machines pour retirer les eaux qui causaient de grands ravages dans ces mines. Il fut également utile à la maison régnante de Hanovre, à l'occasion du traité de paix négocié à Nimègue. La cour de France ne voulait accorder le droit d'envoyer des ambassadeurs qu'aux Electeurs, et le refusait à tous les autres princes allemands. Or la maison de Hanovre ne possédait pas encore à cette époque la dignité électorale. Léibnitz prouva le contraire dans un ouvrage qui parut sous le faux nom de Furstener (*Tractatio de jure supramatûs ac legationis principum Germaniæ.*). Pendant long-temps on ignora quel était le véritable auteur de ce traité, qui fut attribué à Pufendorf, à Spanheim ou à d'autres, et Léibnitz lui-même ne l'avoua jamais publiquement, peut être afin de ne pas choquer les cours électorales, avec plusieurs desquelles il entretenait des relations intimes.

Une circonstance bien plus essentielle que toutes les précédentes pour l'histoire des sciences, c'est qu'il découvrit le calcul différentiel en 1677. Il fit part de cette grande invention à Newton dans une lettre datée du 12 avril. Newton lui avait déjà précédemment annoncé sa découverte du calcul des fluxions, en la lui communiquant d'une manière énigmatique dans un anagramme. Il s'éleva donc une vive contestation entre les deux savans, ainsi qu'entre les mathématiciens anglais et allemands, sur la question de savoir qui était réellement l'inventeur du calcul des infiniment petits. L'académie des sciences de Londres désigna une commission pour

examiner et juger cette dispute. Les résultats de l'examen ont été imprimés, en 1712, dans l'ouvrage suivant : *Commercium epistolicum* D.[r] *Joan. Collins et aliorum de analysi promotâ jussu reg. soc. in lucem editum*, qui fut envoyé à tous les savans distingués de l'Europe. La commission décida que Newton avait été le premier inventeur du calcul différentiel. Léibnitz réclama vivement contre ce jugement. Il prétendit qu'on avait tronqué ses lettres, qu'il était très-possible qu'il n'eût pas compris l'anagramme de Newton, tandis qu'il avait au contraire raconté en détail et avec sincérité sa propre découverte au savant anglais. Les mathématiciens modernes, surtout en Allemagne, sont unanimement d'avis que Léibnitz a autant de droit que Newton à être regardé comme l'inventeur du calcul différentiel.

En 1683, Othon Mencke, de Léipzick, commença la publication des *Actes des érudits*. Léibnitz se joignit à lui ; aussi trouve-t-on dans ce recueil plusieurs mémoires importans sortis de sa plume, comme il eut également part à divers journaux littéraires français. C'est en particulier dans les *Actes des érudits* qu'il fit pour la première fois connaître ses idées philosophiques. Cependant Ernest-Auguste, successeur du duc Jean-Frédéric, l'ayant chargé d'écrire l'histoire de la maison de Brunswick-Lunébourg, il fut obligé d'interrompre ses travaux en philosophie. Il fit, aux frais du duc, un voyage littéraire dans la Franconie, la Souabe, la Bavière et l'Autriche, pour y recueillir dans les couvents et les bibliothèques les documens dont il avait besoin. Comme la maison de Brunswick tirait son origine de celle d'Este, il alla aussi en Italie, afin d'y rassembler de nouvelles notices. Ce but ne fut pas le seul qui l'occupa pendant son voyage, qu'il mit également à profit pour ses autres études. On est étonné de son

infatigable activité, lorsqu'on réfléchit au nombre de mémoires qu'il inséra à cette époque dans les *Actes des érudits*, et à celui de ses lettres, dont la plupart sont très-savantes. Les principaux résultats de son voyage furent le recueil intitulé : *Scriptores rerum Brunsvicensium*, et le *Codex juris gentium diplomaticus*, dans lequel il fit connaître les actes authentiques et jusqu'alors inédits de traités de paix et d'autres négociations politiques portant la date du onzième siècle.

Après avoir terminé ces travaux historiques, Léibnitz se livra de nouveau à la philosophie. Il publia ses deux plus célèbres ouvrages, sur le système des monades, et sur la doctrine de l'harmonie préétablie. Le livre de Locke sur l'entendement humain le détermina à écrire ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, qui ne furent toutefois pas imprimés durant sa vie. Il rendit encore un important service à la littérature, par l'établissement de l'académie des sciences de Berlin. Pendant son séjour à Londres et à Paris, il avait eu fréquemment occasion de remarquer combien ces établissemens contribuent à accroître le domaine du savoir humain, et à entretenir le zèle pour les sciences. Il crut avec raison qu'une institution semblable aurait aussi des effets très-avantageux en Allemagne. Il engagea donc Frédéric I.er, roi de Prusse, à imiter l'exemple donné par Louis XIV, et à réunir dans sa résidence une société de savans qui ne vécussent que pour les sciences. La reine Sophie-Charlotte, de la maison de Hanovre, qui l'aimait personnellement beaucoup, le seconda dans son projet, qu'il parvint à réaliser. L'académie fut établie en 1702, et Léibnitz, quoiqu'absent, en fut nommé le président. Il crut pouvoir réussir également à en faire instituer une autre à Dresde, d'autant plus qu'Auguste I.er, électeur de

Saxe et roi de Pologne, aimait et protégeait les lettres. Peut être serait-il arrivé à ses fins; mais la malheureuse guerre qu'Auguste eut à soutenir contre Charles XII renversa son plan. En 1710, il publia son *Essai de théodicée*. L'année suivante il eut l'honneur de recevoir la visite du czar Pierre-le-Grand. Il s'entretint avec ce monarque en plusieurs endroits, à Torgau, à Pyrmont, à Herrenhausen près de Hanovre, et depuis lors il reçut de lui une forte pension annuelle. Peu de temps après, l'empereur Charles VI le nomma conseiller aulique, à la recommandation d'Antoine-Ulric, duc de Brunswick. Il se rendit à Vienne, où il se lia étroitement avec Eugène, prince de Savoie, le comte de Sinzendorf, chancelier de la cour, et plusieurs autres personnages célèbres. Cependant il ne tarda pas à revenir à Hanovre, lorsque l'Electeur monta sur le trône de la Grande-Bretagne. Il écrivit plusieurs ouvrages relatifs aux circonstances politiques du temps, et mourut en 1716, à l'âge de soixante et dix ans, des suites de la pierre, affection qui était compliquée chez lui de fréquens accès de goutte.

Léibnitz a été incontestablement l'un des plus grands génies des temps modernes. Il surpassait de beaucoup son contemporain Bayle, non-seulement par l'étendue et la diversité de ses connaissances, mais encore sous le rapport de l'esprit systématique et de la conséquence dans le caractère, soit moral, soit littéraire. A l'égard de la facilité du style, même en français, et de la pureté du goût, il ne le cédait non plus que fort peu à Bayle. On peut le mettre en parallèle avec Newton, comme mathématicien et physicien; mais Newton, comme savant, ne saurait soutenir la comparaison avec lui. Le même rapport existe quand on le compare à Locke. Tous deux, en philosophie, étaient dignes l'un de

l'autre, quoiqu'ils aient raisonné d'après des principes opposés; mais, pour ce qui concerne l'ensemble des connaissances scientifiques, Locke lui même n'eut sans doute jamais la prétention de méconnaître la supériorité de Léibnitz. Le caractère littéraire de ce dernier offre encore un trait essentiel et honorable, c'est qu'il avait de l'aptitude pour toutes les branches du savoir humain, s'occupait de toutes avec une égale ardeur, et passait avec une facilité étonnante de l'étude de l'une à celle de l'autre. De là vinrent aussi les efforts infatigables qu'il fit pour accroître le domaine des sciences, et pour les perfectionner. Sous ce point de vue, il rendit à la littérature scientifique des Allemands des services qui lui ont assuré l'immortalité. Les savans de toute espèce trouvaient en lui un homme empressé de les aider dans leurs recherches, et jamais effrayé des travaux par lesquels il croyait pouvoir leur être utile, ou répandre du jour sur les objets auxquels ils consacraient leurs veilles. Personne n'a peut être jamais entretenu une correspondance aussi étendue que Léibnitz, ce qui était, à la vérité, bien plus nécessaire à cette époque qu'aujourd'hui; car, de nos jours, il est rare qu'un savant conserve dans son portefeuille les résultats de ses recherches et de ses méditations, ou qu'il s'abstienne de communiquer au public celles de ses idées qui lui paraissent remarquables, au lieu qu'alors le commerce de librairie étant moins considérable, les personnes adonnées aux sciences étaient obligées de se communiquer bien des faits par lettres. Un des beaux traits du génie littéraire universel de Léibnitz, c'est qu'il s'éleva au-dessus de plusieurs préjugés répandus de son temps à l'égard des objets relatifs aux lettres, parce qu'il connut mieux et approfondit davantage ces objets qu'on n'avait coutume de le faire. C'est ainsi qu'il

prit le parti de la philosophie scolastique parce qu'on l'avait beaucoup trop dépréciée. Il ne se fit pas scrupule de déclarer que les anciens scolastiques surpassaient de beaucoup certains philosophes modernes en sagacité, en profondeur, en modestie et en soin de s'abstenir de questions inutiles; que la scolastique renfermait, à la vérité, une foule de futilités et de choses dépourvues de goût; mais qu'on y trouvait aussi un métal pur parmi les scories, dont il ne s'agissait que de le débarrasser pour qu'il devînt apparent. Il ne montra pas moins d'équité à l'égard de quelques philosophes modernes qu'on jugeait avec trop de partialité et de rigueur, par exemple, envers Hobbes, Spinosa et autres encore.

Cependant la poly-histoire eut chez Léibnitz les inconvéniens qu'elle entraîne toujours, et qui la rendent si funeste à ceux que la nature n'a pas doués d'un génie semblable au sien, ou qui ne sont pas aussi infatigables que lui dans leurs travaux. Kæstner dit avec justesse: « Léibnitz remplissait sa « mémoire de tout ce qui avait été écrit avant lui, « de sorte que sa tête renfermait pêle mêle des « vérités, des propositions à moitié exactes, et des « erreurs... Il découvrit de nouveaux pays; mais le « temps et la patience lui manquèrent pour pren- « dre tous les renseignemens nécessaires à leur « égard. » Voilà pourquoi tout ce qu'il a fait hors des mathématiques, de la philosophie et de la physique a été oublié par la postérité, ou ne peut servir qu'après avoir subi une critique sévère; on reconnaît même le polyhistor dans sa philosophie, autant qu'on peut cependant la nommer la sienne. Elle est, en effet, moins le produit de spéculations libres et originales, comme les systèmes de Descartes, de Spinosa, de Hobbes, de Locke, etc., que le résultat de plusieurs doctrines comparées et épu-

rées, un éclectisme, dont Léibnitz cherchait à corriger les défauts d'une manière qui lui donnât l'apparence d'un système original. D'ailleurs il n'étudia jamais la philosophie que par intervalles, à mesure que les circonstances l'y déterminèrent, et sans en présenter l'ensemble sous la forme d'un système bien lié et complet. Il négligea presqu'entièrement la philosophie pratique, sans laquelle on ne saurait jamais compléter la partie théorétique. Ses opinions sur elle ne nous sont connues que par des idées éparses dans ses ouvrages ou ses Lettres, et qui nous prouvent qu'il n'avait, à proprement parler, pas de système moral, ou au moins qu'il ne songea jamais à en créer un entier. Au reste, c'était le grand défaut des métaphysiciens du temps de faire peu ou point d'attention à la connexion nécessaire qui existe entre la philosophie théorétique et la philosophie pratique. Léibnitz n'aurait pas été ébloui par l'apparence transcendentale de fondement de ses propres opinions en métaphysique, s'il les avait méditées avec plus de calme et de loisir, et s'il en avait mieux calculé les bases et les suites. Au moins aurait-il entrevu plus clairement les demi-vérités et les demi-erreurs qu'elles renferment, et que les objections de ses antagonistes durent en effet lui faire plus d'une fois soupçonner.

On peut rapporter les travaux de Léibnitz en philosophie à trois chefs principaux, qui sont sa théorie de la nature de l'entendement humain, son système des monades et sa théodicée. La doctrine des monades constitue, à proprement parler, son système philosophique original. Je n'exposerai pas ici sa théorie de l'entendement, parce qu'elle était entièrement opposée à celle de Locke, et que, pour la bien concevoir dans tout son ensemble, il est

nécessaire de la mettre en parallèle avec celle du philosophe anglais.

Je parlerai d'abord de quelques recherches sur la logique qui sont l'objet du traité intitulé : *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Elles parurent pour la première fois dans les *Actes des érudits*, et ce fut en quelque sorte par elles que Léibnitz annonca la réforme qu'il se proposait d'introduire en philosophie. Il y établit une différence formelle entre les idées, suivant qu'elle sont obscures ou claires, confuses ou distinctes, intuitives ou symboliques. Il montre, contre Hobbes et ses partisans, la nécessité d'en demeurer aux explications des nominalistes, et surtout celle d'examiner la possibilité de la chose, pour se garantir des fausses conclusions. A cette occasion il ne décide pas si l'homme est capable de remonter jusqu'aux possibilités premières, ou d'analyser des idées entièrement insolubles; au contraire, il démontre combien il est facile d'abuser du principe cartésien, que tout ce qu'on concoit clairement et distinctement est vrai et évident. En effet les personnes qui jugent avec précipitation croient souvent avoir reconnu clairement et distinctement des choses dont elle n'ont en réalité que des idées obscures et diffuses. On ne doit donc employer avec certitude le principe de Descartes qu'après avoir déterminé d'une autre manière les caractères de la clarté de la connaissance, d'après lesquels on peut se convaincre de la vérité de cette dernière, en sorte que ce principe est inutile, puisqu'il suppose un caractère plus relevé, et qu'il ne garantit pas par lui-même la solidité du jugement. Les règles de la logique générale sont infiniment préférables pour apprécier la vérité d'une connaissance. Les mathématiciens en font usage; car ils ne reconnaissent

comme vrai que ce qui leur est enseigné par des observations justes, ou ce qu'ils dérivent de propositions nécessaires par des conclusions exactes. Les philosophes doivent donc imiter en cela les mathématiciens : d'où il résulte qu'il ne faut omettre ou négliger aucune des prémisses nécessaires pour faire connaître la vérité des conclusions, et que tout ce qu'elles renferment doit être prouvé d'avance, ou que, si elles n'ont qu'une valeur hypothétique, les conclusions ne sont elles-mêmes que des hypothèses. En même temps, il importe d'observer la règle prescrite par Pascal, d'expliquer tous les termes obscurs et de démontrer toutes les propositions douteuses.

Léibnitz examine aussi le résultat de la philosophie de Malebrànche, que nous voyons toutes les choses en Dieu, dogme à la critique duquel il a consacré en outre un ouvrage particulier. Il prétend que c'est une opinion fort ancienne, et qu'on ne doit point la rejeter, pourvu toutefois qu'on la conçoive bien. Quand nous verrions tout en Dieu, il n'en serait pas moins nécessaire que l'âme eût des idées propres, ou des sensations, où des mouvemens, ou des affections, en correspondance avec les objets que nous verrions en Dieu. Ces modifications ou ces idées se succèdent à la vérité dans nôtre esprit; mais, comme les objets existent en Dieu, les idées de ces objets, lors même que nous ne les pensons pas actuellement, sont contenues dans nôtre ame, à peu près comme un bloc de marbre informe renferme une statue. Mais Dieu doit renfermer, outre l'idée de l'étendue absolue et infinie, les idées de toutes les figures quelconques, puisque ces idées ne sont autre chose que des modifications de l'étendue infinie. Lorsque nous discernons des odeurs ou des couleurs, nous n'apercevons que des formes et des

mouvemens; mais ces formes et ces mouvemens sont tellement diversifiés et déliés dans nôtre perception, que l'âme n'a pas le pouvoir de les distinguer isolément et de les connaître avec clarté. C'est pourquoi elle ne s'aperçoit pas que ses perceptions sont composées uniquement d'un nombre infini de perceptions des plus petites figures et des plus petits mouvemens.

Le système des monades de Léibnitz renferme les principales propositions suivantes :

I. Les monades sont des substances simples, d'où peuvent naître des substances composées. On les appelle simples, parce qu'elles n'ont pas de parties. Puisqu'il y a des composés, il faut qu'il y ait des substances simples; car un composé n'est et ne peut être qu'un aggrégat de simples. Sans principes simples réels, il est impossible que les composés renferment la moindre réalité. D'où l'on doit conclure que, s'il n'y avait pas de monades, il n'y aurait non plus aucune chose nulle part.

Le nom de monade fut fourni à Léibnitz par la nature même des objets et par l'exemple des anciens. En effet, comme l'unité est la source et la base des nombres, qui ne sont que des composés d'unités, de même les élémens simples, ou les monades, sont les principes de tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire, de tous les composés.

Déjà on ne saurait méconnaître ici l'influence du pythagorisme et du platonisme sur le système de Léibnitz. Seulement le philosophe allemand ne prend pas la monade dans le même sens que les pythagoriciens, et n'y rapporte point la matière et la forme. Il n'emprunte aux disciples de Pythagore que le nom par lequel il désigne le simple en général. Dans une lettre à Hansch, il dit : *Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, objectum sa-*

prœentiæ esse subtantias simplices, quæ à me monades appellantur, et semel existentes semper perstant.

Les monades de Léibnitz ne doivent donc pas être confondues avec les atomes d'Epicure. Ce sont des unités réelles et sans parties, les fondemens de toutes les forces, les premiers principes absolus de tous les composés, lesquels peuvent, par conséquent, se résoudre finalement en elles. Léibnitz les compare au point mathématique, avec cette seule différence qu'il leur accorde une vraie réalité. Aussi les nomme-t-il points métaphysiques et formes substantielles. C'est absolument la même chose que ce qu'Aristote désignait par le terme obscur d'entéléchie.

II. Où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité. Sous ce rapport, la monade est l'atome réel de la nature, dans l'acception étymologique du mot, et le vrai élément premier des choses. C'est aussi pour cette raison qu'il ne faut pas en craindre la dissolution. On ne conçoit aucune manière dont elle pourrait périr naturellement. On ne conçoit non plus aucune manière dont elle pourrait naître naturellement. Car tout ce qui périt, périt par dissolution : tout ce qui se forme, se forme par composition; mais dissolution et composition sont impossibles chez la monade. La monade ne peut donc être ou cesser d'être que dans un instant : par création ou par annihilation.

III. On ne saurait expliquer comment il s'opérerait une altération naturelle quelconque dans son essence intime. En effet, comme elle n'a point de parties, elle ne peut être pénétrée ni par une substance ni par un accident. Il faut cependant qu'elle ait quelques qualités, sans quoi on ne la distinguerait pas du non-être. Il faut plus : Chaque monade doit différer d'une autre monade quelconque;

car il ne peut pas y avoir un seul être qui soit absolument semblable à un autre, de telle sorte qu'il soit impossible d'y reconnaître aucune différence interne.

Cette assertion de Léibnitz est son célèbre principe de l'identité des indiscernables, principe en vertu duquel les choses doivent toutes différer les unes des autres, sans quoi on ne pourrait pas les distinguer; car les choses semblables sont indiscernables. Léibnitz allègue, à l'appui de ce principe, l'expérience, qui constate que nous ne trouvons jamais deux choses parfaitement semblables et identiques : ce qui est en effet impossible pour les phénomènes, puisqu'ils sont au moins distincts quant au lieu où ils se trouvent, et qu'en conséquence ils présentent une différence numérique.

IV. Tout être créé est sujet au changement. La monade créée l'est également. Chaque monade est donc dans une vicissitude continuelle. Mais, comme aucune cause externe ne peut influer sur elle, il faut que ses changemens partent d'un principe interne, inhérent à elle, et que ce principe constitue l'essence de la force. Outre le principe de changement, il faut encore admettre dans la monade quelque forme, quelque modèle qui spécifie, qui différencie, et qui, s'il est permis de parler ainsi, exprime la multitude, le nombre et la diversité des monades. Ce modèle embrasse la pluralité dans l'unité; car tout changement naturel se fait par degrés : quelque chose change, et quelque chose reste sans être changé. Ainsi, quoique la monade n'ait point de parties, elle doit renfermer une pluralité d'affections, de qualités et de rapports. L'état passager qui marque multitude et pluralité de changemens dans la monade simple, est ce qu'on appelle perception. Cette perception a lieu sans conscience. Ce n'est autre chose

que l'état où la monade se trouve quand elle passe d'un changement à un autre. L'action du principe interne, cause de mutation ou de passage d'une perception à une autre, peut être appelé appétit. Quoique la monade ne puisse pas toujours, à l'aide de cet appétit, atteindre à la perception qu'elle désire, cependant elle en approche constamment, et, quelque légère que soit cette altération, il en naît des perceptions nouvelles. Les perceptions des monades ne sauraient s'expliquer par les causes mécaniques, c'est-à-dire par les figures et les mouvemens de ces monades, qui n'ont ni parties agissantes, ni parties réagissantes. Les monades ne renferment donc autre chose que les perceptions et leurs changemens; c'est à cela que se bornent toutes leurs actions internes. On peut donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples créées, ou aux monades; car elles ont en elles une certaine perfection propre, une suffisance essentielle. Elles sont elles-mêmes les causes de leurs actions internes. Sous ce rapport, ce sont en quelque sorte des automates incorporels.

V. Si on veut appeler âme tout ce qui a des perceptions, dans le sens général, et le désir de ces perceptions, il est possible de donner cette épithète à toutes les monades. Cependant comme il existe, ainsi qu'on le verra bientôt, une différence essentielle entre perception et apperception, puisque cette dernière constitue une qualité d'un ordre supérieur qui n'appartient pas à toutes les monades, il vaut mieux s'en tenir, pour les substances simples, aux mots de monade ou d'entéléchie, et réserver ceux d'âme ou d'esprit pour les substances qui ont des perceptions et des apperceptions. En effet, quand les perceptions des monades sont accompagnées de conscience, elles deviennent des apperceptions. Cette alliance n'a lieu que chez les animaux et chez toutes les

intelligences raisonnables finies, par conséquent aussi chez l'homme. C'est pourquoi il est possible de partager toutes les monades en celles qui perçoivent obscurément ou sans conscience, et en celles qui perçoivent clairement ou avec conscience. Les premières sont les choses inertes : les autres sont les êtres vivans et raisonnables. Ces derniers ne diffèrent des premières que par le degré de perfection, qui établit aussi la différence entre l'homme et la Divinité. On voit, d'après cela, quel est le sens dans lequel Léibnitz, supposant que les monades perçoivent sans cesse, prenait l'axiome qu'il y a des perceptions sans conscience. Dans la défaillance, la stupeur ou le sommeil profond, l'âme, quant à la conscience, ne diffère en rien des autres monades; mais elle continue d'avoir des perceptions. La stupeur est due à une surabondance de perceptions faibles, au milieu desquelles on n'en peut distinguer aucune avec clarté. Cet état peut donc être considéré comme la mort momentanée de l'âme. En outre, tout état présent de la monade procédant naturellement de son état précédent, de sorte que le présent est, pour ainsi dire, gros de l'avenir, il faut nécessairement, lorsque nous sortons de la stupeur, et que nous reprenons la conscience de nos perceptions, qu'il y ait eu des perceptions immédiatement précédentes et contiguës, quoique nous n'en ayons point éprouvé la conscience; car une perception est engendrée par une perception, comme le mouvement l'est par un autre mouvement. Si donc nous ne distinguions jamais rien à nos perceptions, nous serions dans un état continuel de stupeur. Or cet état est précisément celui de la monade pure.

VI. Par l'effet de la mémoire, les âmes conservent de la succession de leurs perceptions une conscience qui ressemble à la raison, mais qui ne l'est pas. C'est pourquoi les animaux, lorsqu'ils aperçoi-

vent un objet, s'attendent à une perception semblable à celle qu'ils ont éprouvée antérieurement de la part de cet objet, et sont ainsi enclins, par la mémoire, aux mêmes sensations et aux mêmes désirs qu'auparavant. Les hommes agissent comme les animaux, en tant que la succession des perceptions n'est accompagnée que de la mémoire. Sous ce rapport, ils ressemblent à un médecin empirique, qui agit par simple expérience et sans théorie.

VII. C'est la connaissance des vérités éternelles et nécessaires qui distingue l'homme de l'animal. C'est elle qui le rend capable de raison et de science, qui l'élève à l'idée de lui-même et de la Divinité. C'est elle qu'on peut appeler en nous l'âme raisonnable ou l'esprit. Nous lui devons d'être susceptibles d'actes réfléchis, et de pouvoir distinguer, par la pensée, notre propre moi de ce qui se trouve hors de ce moi. Nous pouvons donc nous élever à la pensée de l'être, de l'éternel, de Dieu, et concevoir que ce qui est limité en nous existe en lui sans limites. Ces actes réfléchis sont la source la plus féconde de nos raisonnemens, qui reposent sur deux grandes bases : 1.° le principe de la contradiction, par lequel nous regardons comme faux tout ce qui implique contradiction, et comme vrai ce qui est absolument le contraire du faux; 2.° le principe de la raison suffisante, à l'aide duquel nous pensons que rien n'est ou n'arrive, et que par conséquent aussi aucune proposition ne saurait être vraie, sans une raison suffisante, qui fait que la chose est ainsi et non autrement, quoique souvent cette raison ne nous soit pas connue. Si une vérité est nécessaire, on peut en trouver la raison suffisante par la voie de l'analyse, et arriver ainsi à des idées primitives et fondamentales où s'arrête la démonstration. Il y a des idées simples qui ne se définissent pas. Il y a des axiomes, des principes pri-

mitifs qui ne se prouvent point, et qui n'ont pas non plus besoin de l'être. La preuve et la définition seraient identiques à l'énonciation.

VIII. Les vérités et les choses accidentelles dans l'univers doivent aussi avoir toutes une raison suffisante. Comme on ne peut pas admettre une suite infinie d'accidens, parce qu'alors l'esprit s'égarerait dans le vague de l'infini, il faut qu'il existe une substance qui soit la raison suffisante et dernière de toutes les choses existantes et de l'enchaînement qui a lieu entr'elles dans l'univers. Or cette substance est Dieu. Etant le dernier terme de la série, nécessaire, un, suprême, universel, cause générale de tout ce qui existe, et ne pouvant avoir hors de lui rien qui ne dépende pas de lui, Dieu est donc illimité : il embrasse donc toutes les réalités possibles; il est donc parfait absolument. Toutes les créatures ne tiennent leur perfection que de lui, et elles doivent leurs imperfections à leur propre nature, qui les range parmi les substances finies, et qui les rend incapables de recevoir une perfection illimitée.

IX. Dieu est la source et la cause non-seulement de toute existence, mais encore de toute essence, et de ce qu'il y a de réel dans le possible. C'est pourquoi l'intelligence divine est aussi la source de toutes les vérités et idées éternelles. Sans Dieu, rien de réel, ni dans le possible, ni dans l'existant, ni même dans le néant. Dieu est le seul être qui ait le privilége d'être nécessairement, s'il est possible. Or, rien ne montrant de contradiction dans sa possibilité, son existence est donc démontrée *à priori*. Léibnitz la prouvait encore par l'existence des vertus éternelles. On peut également la démontrer par celle des choses accidentelles, qui ne peuvent avoir de raison suffisante que dans un être nécessaire ou renfermant en lui-même la raison de son existence. Mais il im-

porte de remarquer que les vérités éternelles ne sont pas arbitraires et dépendantes de la volonté de Dieu, parce qu'elles ne se voient pas sans lui, comme Descartes, Poiret et autres l'ont prétendu. La volonté de Dieu ne détermine que les vérités accidentelles. Au contraire, les vérités nécessaires ont leur source dans l'intelligence divine, dont elles sont l'objet intérieur.

X. Dieu est l'unité première la plus absolue, la monade primitive qui a produit toutes les monades créées. Léibnitz compare la création de ces dernières à la fulguration de rayons émanés de Dieu. Toutes les choses créées tiennent leur nature et leur existence des idées qui existent d'elles dans l'intelligence divine. Léibnitz tira ce dogme de la philosophie de Platon, et se contenta de le modifier d'après son propre système, quoiqu'il ne se soit toutefois pas exprimé avec la clarté et la précision nécessaires dans des objets de cette nature. Voici quelles sont ses propres paroles : *Actualia dependent à Deó, tum in existendó, tum in agendó, nec tantùm ab intellectu ejus, sed etiam à voluntate. Et quidem in existendó, dum omnes res à Deó liberè sunt creatæ, atque etiam à Deó conservantur; neque malè docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuò à sole prodit; etsi creaturæ æque ex Dei essentiâ, neque necessariò promanent.* L'existence des créatures finies n'était donc pas nécessaire. Elle fut déterminée par la volonté libre de Dieu, et l'essence de ces créatures, en tant qu'elles sont créatures finies, n'est point la même que celle de Dieu, ou n'est point tirée de cette dernière.

XI. Dieu a une toute-puissance, qui est l'origine de tout; un entendement, où est le modèle de tout; une volonté, par qui tout s'exécute pour le mieux. Ces qualités correspondent, dans les monades créées,

à ce qui forme le sujet ou la capacité de percevoir et de désirer ; seulement elles sont absolument infinies ou parfaites en Dieu, au lieu que, dans les monades créées, elles sont limitées d'après le degré de perfection de ces mêmes monades.

XII. Une créature agit hors d'elle en tant que parfaite, et souffre en tant qu'imparfaite. Aussi dit-on que la monade est active quand elle a des perceptions distinctes ou des apperceptions, et passive en tant qu'elle a des perceptions confuses. Une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'elle renferme une chose qui peut être considérée comme la cause des changemens accidentels dans cette autre : aussi disons-nous qu'elle agit sur celle-ci. Mais, dans les substances simples, l'influence de l'une sur les autres est purement idéale ; elle ne peut produire d'effet que par l'entremise de Dieu. Dans les idées de Dieu, l'action d'une monade se lie à l'action d'une autre : ce qui exige que Dieu, en créant l'univers, ait réglé le rapport de toutes les monades les unes aux autres. En effet, comme aucune monade ne peut agir physiquement sur l'intérieur des autres, la prédisposition par Dieu est l'unique moyen d'expliquer pourquoi l'une dépend des autres. Quand Dieu compare deux monades, il aperçoit dans chacune la raison qui oblige l'une à l'autre, et qui met le principe actif de l'une en harmonie avec le principe passif de l'autre.

Mais comme il y a une infinité des monades possibles dans les idées de Dieu, et que de toutes ces monades il n'en peut exister qu'une seule, il faut qu'il y ait une certaine raison suffisante de son choix. Or cette raison ne peut être que dans le différent degré de perfection, puisque toute chose possible a en quelque sorte le droit de réclamer son existence d'après le degré de perfection qu'elle renferme. C'est aussi

pour cette raison que le mieux est toujours ce que la sagesse de Dieu connaît, ce que sa bonté choisit, et ce que sa toute-puissance réalise. Voilà la source de l'optimisme si celèbre du système de Léibnitz : *De tous les mondes possibles, Dieu a choisi et créé le meilleur*.

XIII. Par ce rapport harmonique d'une monade créée à toutes, on explique pourquoi chacune se trouve à toutes les autres dans une relation telle qu'elle exprime les rapports de toutes celles-ci, et que par conséquent chacune est une espèce de miroir représentatif de l'univers entier. Si on considère une ville sous différens points, on la voit différemment : de même le spectacle du monde varie selon la position de chaque monade. C'est de cette manière que la plus grande diversité possible des choses se concilie dans l'univers avec la plus grande harmonie possible. Cependant Dieu seul peut embrasser à-la-fois le rapport et les états de toutes les monades. Les esprits finis n'ont qu'une idée confuse des rapports intérieurs de l'univers ; car autrement il faudrait que chaque monade finie fût égale à Dieu. Or elle ne connaît dans l'univers qu'une très-faible portion des choses, c'est-à-dire, celles qui l'avoisinent ou sont plus grosses qu'elle, de sorte qu'elle puisse les apercevoir avec plus de facilité. On ne saurait dire que les monades soient limitées par rapport à l'objet (l'univers) : toutes tendent confusément à un même but infini ; mais elles sont limitées par les modifications de leur connaissance, ou par les différens degrés de clarté de leurs perceptions. Tout est plein dans l'univers, et la matière forme un continu sans interruption. Tout mouvement se transmet avec plus ou moins d'énergie en raison de la distance. Tout être reçoit donc en lui l'impression de tout ce qui se passe partout dans l'univers ; et Dieu, qui voit tout, peut lire dans

chaque être ce qui arrive en tous, ce qui y est arrivé et ce qui y arrivera.

XIV. L'âme ne peut voir en elle que ce qui y est distinct. Elle ne peut pas connaître toutes ses perfections à-la-fois, parce que ses perfections s'étendent à l'infini. Ainsi, quoique chaque monade créée soit représentative de l'univers, elle l'est bien mieux du corps auquel elle est attachée, et dont elle est l'entéléchie. Comme ce corps, par sa connexion au tout, représente l'univers, l'âme, par sa connexion au corps et au tout, le représente aussi. Le corps et la monade, son entéléchie, constituent ce que nous appelons l'être vivant ou l'animal. Le corps de tout animal quelconque est toujours organique; car la monade étant le miroir de l'univers, et l'harmonie la plus parfaite régnant dans le monde, il faut que l'harmonie existe dans l'être qui aperçoit ou dans les perceptions de l'âme, et par suite aussi dans les corps d'après lesquels l'univers est représenté dans l'être vivant. Tout corps organique d'un être vivant est une sorte de machine divine, surpassant infiniment tout automate artificiel. Mais le Créateur pouvait accomplir cet ouvrage, parce que chaque partie de la matière, loin d'être seulement divisible à l'infini, est au contraire actuellement divisée en un nombre infini de particules dont chacune possède une activité propre; car autrement il serait impossible que chaque partie de la matière représentât l'univers entier. Il y a donc, à parler à la rigueur, dans la plus petite portion de matière, un monde de créatures vivantes, d'entéléchies, d'âmes. Il n'y a donc dans l'univers rien d'inutile, ni de stérile, ni de mort, nul chaos, nulle confusion réelle, si ce n'est en apparence. Chaque corps vivant a une entéléchie dominante, qui est son âme; mais ce corps a ses membres pleins d'autres êtres vivans, de plantes, d'animaux,

etc., et chacun de ceux-ci a aussi son âme dominante ou son entéléchie.

XV. Tous les corps sont dans une vicissitude continuelle : sans cesse des parties s'en échappent, et d'autres y rentrent. L'âme ne change pas. Le corps change peu à peu et graduellement, de manière que l'âme ne perd jamais tous ses organes à-la-fois. Il y a souvent des métamorphoses chez les animaux ; mais il n'y a point de métempsycose, parce que les âmes ne sauraient exister sans corps. Rigoureusement parlant, on ne peut donc pas non plus dire qu'il y ait ni génération ni mort parfaite. Ce que nous appelons génération et mort se réduit à des développemens et à des dépérissemens successifs. Depuis que les observations des naturalistes ont démontré que la putréfaction n'engendre aucun corps organique, et que tous ces corps naissent de semences renfermant une certaine préformation de la créature, il s'ensuit que, non-seulement les corps, mais encore les âmes préexistent à la conception, ou, en d'autres termes, que l'animal préexiste à cette époque. La conception ne fait que disposer l'animal à paraître sous une autre forme. Elle en élève quelques-uns à un échelon plus haut des créatures vivantes, et ces êtres peuvent recevoir le nom d'animaux spermatiques. D'autres, qui ne passent point par des formes successives, naissent, croissent, se multiplient et se détruisent. Les grands animaux n'ont guère un autre sort : ils ne font que se montrer sur la scène. Le nombre de ceux qui changent de théâtre est très-petit. Si donc naturellement aucun animal ne commence, naturellement aussi aucun ne finit. L'âme n'est donc pas seule un miroir indestructible du monde ; mais l'animal l'est lui-même également : il perd ses enveloppes, et en prend d'autres ; mais, à travers ses métamorphoses, il reste toujours quelque chose de lui.

XVI. Des principes précédens on déduit l'union ou plutôt la convenance de l'âme et d'un corps organique. L'âme a ses lois qu'elle suit, et le corps a les siennes. S'ils sont unis, c'est par la force de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, dont il n'y a pas une seule qui ne soit représentative de l'univers. Les âmes agissent selon les lois des causes finales, par des appétits, des moyens et des fins; les corps agissent selon les lois des causes efficientes et motrices; mais les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont coordonnés entre eux, et en harmonie ensemble.

Descartes a senti l'impossibilité que l'âme donnât quelque force ou mouvement au corps, parce que la quantité de force reste toujours la même dans la nature. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction du corps. Cette erreur fut la suite de l'ignorance où on était de son temps sur une loi de la nature qui veut que la même direction totale persévère dans la matière. S'il eût connu cette loi, elle l'eût infailliblement conduit au système de l'harmonie préétablie. Suivant ce système le corps agit comme s'il n'y avait pas d'âme, l'âme agit, comme s'il n'y avait pas de corps, et tous les deux agissent comme s'ils exerçaient l'un sur l'autre une influence qui n'a réellement pas lieu. On peut comparer le rapport de l'âme au corps, dans l'hypothèse de Léibnitz, à celui de deux montres dont les aiguilles ont été placées sur la même heure, et qui suivent la même marche; toutes deux sont en harmonie quant aux changemens qu'elles éprouvent, quoique chacune d'elles agisse indépendamment de l'autre

XVII. Malgré que l'animal et l'âme aient la même origine que le monde, et ne puissent finir qu'avec lui, cependant les âmes raisonnables ou les esprits ont cela de particulier que leurs animaux spermatiques ne possèdent que des âmes sensitives

ordinaires; mais, en acquérant la nature humaine par la conception, ces âmes, qui ne sont dans l'origine que purement sensitives, s'élèvent au rang d'esprits raisonnables. Il y a aussi cette différence entre les âmes ordinaires et les esprits, que les premières sont les miroirs de l'univers, les images représentatives des choses, mais que les esprits sont de plus un miroir représentatif et une image de Dieu, qu'ils peuvent apercevoir le système de l'univers, et qu'étant chacun un petit Dieu dans son espèce, et prenant part à l'architectonique divine, ils ont la faculté d'imiter quelques-unes des œuvres de la Divinité. C'est pourquoi les esprits sont susceptibles d'une union sociale avec Dieu, et Dieu n'est pas uniquement leur Créateur, comme à l'égard des autres créatures, mais il est aussi leur père et leur souverain, de même que s'ils étaient ses enfans et ses sujets. Tous les esprits ensemble forment donc la cité de Dieu, gouvernement le plus parfait de tous sous le plus parfait de tous les monarques. Cette cité, cette monarchie, est le monde moral dans le monde naturel. C'est la plus sublime de toutes les œuvres de Dieu. En elle consiste la véritable gloire de Dieu, qui n'existerait pas si les esprits raisonnables ne sentaient et n'adoraient point la grandeur et la bonté divines. La sagesse et la toute-puissance de Dieu éclatent de toutes parts dans l'univers; mais sa bonté suprême se manifeste particulièrement dans le monde moral. Il y a aussi de l'harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, ou entre Dieu, architecte de la machine du monde, et Dieu, souverain de la cité des esprits raisonnables. Cette harmonie fait que la nature elle-même conduit à la grâce, et que notre monde sera détruit et réparé, parce que le gouvernement des esprits exige que

les uns soient punis et les autres récompensés. Le Dieu architecte de l'univers est en harmonie parfaite avec le Dieu législateur. L'harmonie mécanique du cours de la nature exige que la peine suive le crime, comme les bonnes actions amènent une récompense, quoique celle-ci n'arrive pas toujours et immédiatement. Au reste, dans l'empire de Dieu, aucune bonne action ne demeurera sans récompense, ni aucun méfait sans punition, et tout, dans le monde, tend finalement au bonheur et à la béatitude des bons. Léibnitz indique ici la transition à la philosophie pratique, sans toutefois développer ultérieurement cette dernière, et sans la mettre en harmonie avec ses principes théorétiques.

Sa théologie rationnelle mérite de fixer notre attention d'une manière particulière. La toute-puissance de Dieu consiste en ce qu'il est indépendant de tout, et que toutes les choses dépendent de lui. Il est indépendant dans son existence et dans ses actions; dans son existence, parce qu'il existe nécessairement, éternellement et par lui-même; dans ses actions, au sens naturel, parce qu'il est l'être le plus libre, et que lui seul se détermine à agir, au sens moral, parce qu'il n'a pas de supérieur aux lois de qui il soit assujetti : au contraire, toutes les choses dépendent de lui, tant les réelles que les possibles, c'est à dire, toutes celles qui n'impliquent pas contradiction avec elles-mêmes. Les choses possibles elles-mêmes, quoiqu'elles n'existent pas encore réellement, ont toutefois leur réalité dans son existence; car s'il n'y avait pas de Dieu, rien ne serait possible, et les possibles sont renfermés de toute éternité dans les idées de l'intelligence divine. Mais les choses réelles dépendent de l'intelligence et de la volonté de Dieu dans leur existence et dans leurs actions: dans leur existence, parce que la

Divinité les a créées librement ; dans leurs actions, parce qu'elle y concourt, et que le peu de bien qu'elles font vient de Dieu. Le concours ordinaire de Dieu, celui qui ne se range pas dans la classe des miracles, est à-la-fois immédiat et spécial. Il est immédiat, car l'effet dépend de Dieu, non pas parce que la cause dérive de lui, mais parce qu'il ne contribue pas d'une manière plus éloignée à la production de l'effet qu'à celle de la cause elle-même. Il est spécial, parce qu'il n'a pas rapport uniquement à l'existence et aux actions de l'objet, mais encore à ses qualités et à son mode d'existence, en tant que cet objet renferme quelque chose de parfait qui émane toujours de Dieu, le père de la lumière et le dispensateur de tous les biens.

La science de Dieu étant incommensurable, on la nomme science infinie. Comme elle est la plus parfaite, elle embrasse toutes les idées, toutes les vérités, en un mot, tout ce qui peut être objet d'une intelligence, tant le possible que le réel. Les choses accidentelles possibles peuvent être considérées comme distinctes, et comme coordonnées dans des mondes entiers possibles dont le nombre concevable par la pensée est infini. Ces mondes possibles en nombre infini sont tous parfaitement connus de Dieu, quoiqu'un seul d'entr'eux ait été réalisé ; car on ne peut pas admettre plusieurs mondes réels, puisque l'actuel comprend l'univers entier des créatures de tout lieu et de tout temps, et qu'il faut employer le mot monde dans cette acception. La connaissance réelle du monde actuel, de tous les événemens passés, présens et futurs qui y sont survenus, y surviennent et y surviendront, est une science intuitive. Elle ne diffère de la science d'intelligence d'un monde actuel simplement possible, que parce qu'à cette connaissance réelle s'en joint

encore une autre par réflexion, en vertu de laquelle Dieu connaît aussi sa résolution que le monde actuel, lequel n'était originairement que possible, devienne réel. Il n'est pas besoin d'un autre fondement de la préscience de Dieu.

Comme la connaissance du vrai, ou la sagesse, constitue la perfection de l'intelligence, de même la bonté, ou le désir du bien, constitue celle de la volonté. Toute volonté a pour objet un bien, au moins apparent; mais la volonté de Dieu n'en a pas d'autre que le vrai bien. La nature de la volonté suppose la liberté. La liberté consiste en ce qu'une action volontaire dépend de la délibération spontanée de l'être agissant. Elle exclut par conséquent la nécessité d'agir, laquelle détruit la délibération. La nécessité métaphysique, dont le contraire est impossible, n'est pas celle dont il s'agit ici ; mais il est question de la nécessité morale, qui a pour opposé ce qui contrarie le but. En effet, quoique Dieu ne puisse jamais se tromper dans son choix, et ne choisisse que ce qui mène le plus directement au but, cette qualité, bien loin de nuire à sa liberté, la rend au contraire encore plus parfaite. Elle ne serait en opposition avec la liberté de Dieu, que s'il n'y avait pas d'ordre possible de choses autre que celui qu'il a choisi. On est dans l'erreur, ou au moins on s'exprime d'une manière très-impropre, quand on dit qu'il n'y a de possible que ce qui est, ou que ce que Dieu a choisi pour lui donner l'existence.

La volonté est antécédente (*voluntas antecedens*) et conséquente (*voluntas consequens*), ou suspendue (*voluntas inclinatoria*) et décidée (*voluntas decretoria*). La volonté antécédente n'a pas son plein effet : la conséquente est parfaite et absolue. La première est absolument sérieuse et pure. Il ne faut pas la confondre avec la velléité, qui fait qu'une

personne voudrait une chose si elle pouvait, et voudrait le pouvoir : ce qui ne saurait avoir lieu en Dieu. On doit bien la distinguer aussi de la volonté conditionnelle. En Dieu, la volonté antécédente tend à faire tout ce qui est bien, et à éloigner ou détruire tout ce qui est mal. La volonté conséquente résulte du concours de toutes les volitions antécédentes, afin que, si les effets de toutes ces volitions ne peuvent pas avoir lieu à-la-fois, il survienne le plus grand effet qu'il soit possible d'obtenir de la sagesse et de la puissance. Cette volonté conséquente peut s'appeler aussi décision. Les volitions antécédentes ne sont pas absolument vaines : elles ont aussi leur effet, qui, seulement, n'est pas toujours complet, et qui, dans bien des cas, est borné par les autres volitions antécédentes. La volonté décidée, qui doit naissance à toutes les délibérations de la volonté, a toujours effet plein et entier dès que l'être qui veut ne manque pas du pouvoir d'exécuter, ce qui n'a jamais lieu au moins chez Dieu. Au reste, la béatitude et la perfection de la Divinité qui veut ne souffrent pas de ce que sa volonté entière n'atteint pas complètement au but ; car, comme Dieu ne veut le bien que jusqu'au point où chaque chose en est susceptible, sa volonté est satisfaite quand elle arrive au meilleur résultat possible.

On divise encore la volonté en productive, qui a rapport aux actions propres de l'être agissant, et en permissive, qui a trait aux actions des autres êtres agissans. Il est quelquefois permis de tolérer une chose, c'est-à-dire, de ne pas empêcher ce qu'il n'est pas permis à soi-même de faire. L'objet proprement dit de la volonté permissive n'est alors pas l'action permise, mais la permission elle-même.

Léibnitz se servit de plusieurs des propositions développées jusqu'ici pour baser sur elles sa théo-

dicée. Dieu, le plus puissant, le plus sage et le meilleur de tous les êtres, a choisi et réalisé le meilleur de tous les mondes possibles. S'il y avait eu un monde possible meilleur que le nôtre, Dieu l'aurait infailliblement créé de préférence à celui qui existe, et s'il y avait eu un autre monde possible aussi bon que l'actuel, Dieu n'aurait eu aucune raison pour lui préférer ce dernier. Léibnitz pensait qu'il suit de là qu'un monde sans mal, dans la supposition même de sa possibilité, ne serait cependant pas aussi bon que celui que nous avons sous les yeux. Mais d'où proviennent le mal physique et le mal moral dans le monde?

On peut d'abord considérer le mal sous le point de vue métaphysique. A cet égard, ce n'est autre chose qu'une limitation des êtres finis, qui accompagne inévitablement la qualité d'être fini, et qui par conséquent aussi est inséparable du degré de perfection accordé à ces êtres. Cette limitation consiste à proprement parler en ce que l'être agissant n'agit point; elle n'a donc point à la rigueur de cause réelle, de sorte qu'on n'a pas besoin de justifier Dieu de son existence. On peut en second lieu considérer le mal sous le point de vue physique et moral. Le mal physique est une souffrance des êtres sentans. L'autre appartient aux substances finies libres et raisonnables, On le nomme péché. Ces deux dernières espèces de mal n'étaient à la vérité pas nécessaires dans le monde; mais, comme il y avait déjà un mal métaphysique, l'existence de celui-ci rendait la leur possible. Maintenant le plus grand bien est toujours préférable au plus petit mal, et le premier exigeait donc que le second existât, quoique Dieu ne l'ait ni établi ni approuvé immédiatement, lors de la création du monde.

Léibnitz, dans sa justification du mal physique,

se fondait principalement sur ce qu'il n'a point de réalité par lui-même, et n'est qu'une négation, ou une limitation de la réalité. En effet, le mal est en contradiction avec le bien; mais deux réalités ne sauraient se contredire, et, réunies chez le même sujet, se détruire réciproquement dans leurs effets. La seule contradiction possible est entre le positif et le négatif. Si donc il y en a une manifeste entre le mal et le bien, le mal ne peut être qu'une négation purement dépendante de l'imperfection des créatures et de leur qualité de choses finies. Ainsi Léibnitz démontrait que le meilleur même des mondes ne saurait être sans mal, parce que le manque et l'imperfection en sont inséparables, puisqu'il se compose d'une association d'êtres finis. Cependant Dieu devait produire le monde d'après le principe du mieux : son existence renfermait un bien incomparablement plus grand que le mal uni à lui, et il eût été contraire à la sagesse et à la bonté de Dieu de ne pas le réaliser pour qu'un mal incomparablement plus petit n'existât point. Tout être créé contient donc la plus forte dose de bonté et de bonheur dont sa nature et ses rapports avec l'univers le rendent susceptible, et l'union des choses pour la production de l'univers est à son tour la meilleure possible, c'est-à-dire, celle d'où résulte la plus grande somme de bonheur. C'est de cette manière que le mal physique et le mal moral, qui sont une suite du mal métaphysique, contribuent au bien de l'ensemble du monde, et servent de moyens pour arriver à ce bien. Léibnitz justifiait aussi la Divinité du mal métaphysique, en soutenant que le fondement seul en est nécessaire, mais que la réalité n'en est qu'accidentelle. Il est nécessaire que le mal soit possible, parce que Dieu devait créer le meilleur des mondes, dont ce mal était inséparable ; au

lieu qu'il est accidentel que le mal existe réellement. Le bien seul émane de Dieu, ou Dieu lui-même n'a voulu que le bien. Quant au mal, il tire sa source de l'imperfection des créatures : il est donc le résultat de la volonté conséquente et non de la volonté antécédente de Dieu.

Léibnitz sentait que le mal moral est celui de tous qui a le plus besoin de justification : aussi lui consacra-t-il une attention particulière. On doit en chercher la cause immédiate dans la liberté de l'homme, qui lui fut accordée pour son plus grand bien, afin qu'il pût acquérir le bonheur par sa propre spontanéité. Léibnitz rejetait le dogme d'un destin aveugle et nécesssaire, qui détermine les actions des hommes sans qu'ils le sachent et sans qu'ils y contribuent, parce que ce dogme est subversif de toute moralité, et qu'il contredit ouvertement l'existence du bien et du mal ; mais, d'un autre côté, il rejetait aussi l'opinion de la liberté indifférente, à cause de son incompatibilité avec le principe de la raison suffisante. Il croyait trouver un milieu entre la nécessité et le hasard. Suivant lui, l'homme agit librement lorsqu'il a la faculté de faire plusieurs actions opposées, entre lesquelles il peut choisir celle qui lui paraît être la plus avantageuse. Le choix de cette action nécessite à son tour une raison déterminante ; mais la raison déterminante est de nature à ce qu'elle motive l'action, sans toutefois contraindre l'homme, qui demeure par conséquent libre, et qui se détermine lui-même à agir. Chaque événement dans l'univers est, à la vérité, le résultat d'une nécessité absolue ; mais il y a en outre, pour les actions libres, une autre nécessité morale, qui n'exclut pas la possibilité du contraire, et qui repose sur le choix du mieux. Or, quoique tous les phénomènes de l'univers soient astreints à certaines conditions, cependant l'homme,

ne connaissant pas l'avenir, doit agir d'après les délibérations de sa raison : de là on voit clairement combien les peines et les récompenses sont nécessaires et utiles comme moyens d'arriver au bien.

La liberté de l'homme ne détruit pas la science infinie de Dieu, qui est infaillible. Dieu connaît toutes les choses futures possibles, et par conséquent aussi les actions et les péchés libres de l'homme ; mais cette circonstance ne fait pas que les actions de l'homme soient nécessaires. Le mal a donc sa source dans la nature humaine libre, et on ne doit pas en accuser la Divinité, puisqu'elle a donné la liberté à l'homme afin qu'il fût susceptible d'acquérir un bien d'autant plus grand, malgré que la possibilité du mal en devînt la suite inévitable. D'ailleurs Dieu a multiplié les moyens propres à détourner l'homme du mal, et à convertir le mal lui-même en bien. Comme Léibnitz, ajoutant foi aux récits de la Bible, rangeait la chute d'Adam et le péché originel parmi les vérités historiques, il croyait que les âmes des descendans du premier homme ont été souillées par le péché dans le corps d'Adam lui-même, en vertu de leur préexistence.

Léibnitz fut engagé à s'occuper de la théodicée par les doutes de Bayle, qui, ainsi qu'on l'a vu précédemment, s'était attaché à démontrer les défauts de toutes les théodicées inventées jusqu'à lui, et les contradictions qui règnent dans les écrits des anciens philosophes ou théologiens, soit à l'égard de la bonté et de la justice de Dieu, soit à celui du rapport qui existe entre ces qualités de la Divinité, l'homme qui pèche et le livre arbitre. Ces doutes obligeaient ou à admettre un hasard aveugle, ou à soumettre absolument la raison à la foi, comme Bayle lui-même le voulait, ou à supposer avec Descartes une liberté complètement indifférente sur laquelle Dieu

n'exerce aucune influence, conjectures qui ne satisfaisaient pas l'esprit et l'égaraient dans un nouveau dédale d'inconséquences, ou qui étaient trop peu consolantes pour que la raison pût les recevoir avec calme. On était surtout choqué du contraste qui en résultait entre la foi et la raison, parce qu'à cette époque on jugeait encore la révélation d'une toute autre matière qu'on ne le fait aujourd'hui. Sophie-Charlotte, reine de Prusse, amie de Léibnitz et princesse très-éclairée, fut inquiète de l'effet que les doutes de Bayle avaient produit sur elle, ce qui détermina Léibnitz à examiner la matière toute entière avec un redoublement de soin et d'attention.

Il commença donc par établir les principes sur lesquels doit reposer l'harmonie de la foi et de la raison, ou d'après lesquels on doit juger et décider le contraste qui existe entr'elles. Car, si Bayle pensait ne pouvoir admettre la liberté de l'esprit philosophique qu'en séparant complètement ce dernier de la foi, Léibnitz lui-même se vit contraint de combattre certains dogmes de la croyance religieuse, et en conséquence de débuter par faire connaître les prétentions que la foi est en droit d'élever. A cet égard il partit du principe que deux vérités ne sauraient se contredire l'une l'autre : il ne peut donc pas y avoir de contradiction entre les dogmes de la foi, qui sont des vérités révélées, et les vérités que la raison humaine découvre par des voies naturelles. Cependant il admettait une différence entre les vérités dont le contraire est absolument impossible, et celles dont la nécessité ne dépend que de l'harmonie de la nature une fois établie par Dieu. Ces dernières peuvent être renversées par un miracle, lorsque ce miracle en détruit la condition ; mais, quant aux premières, aucune vérité révélée ne saurait les contredire : la foi ne peut jamais non plus entrer à leur égard en contraste

avec la raison; car la foi échoue contre une démonstration rigoureuse. Si donc il y a réellement un contraste entre les dogmes révélés et les dogmes philosophiques, il ne peut rouler que sur les objets soumis à une nécessité physique ou morale que Dieu a le pouvoir de détruire en supprimant la condition qui lui donne naissance. Léibnitz remarqua dans le même temps que ceux qui admettaient un contraste entre la révélation et la philosophie confondaient ensemble les idées d'expliquer et de concevoir, de prouver et de soutenir. Les mystères de la révélation peuvent être expliqués, mais non conçus; la raison ne saurait en trouver la preuve, mais on peut les soutenir. Tels sont les principes d'après lesquels Léibnitz essaya d'expliquer le rapport de la raison à la révélation, de faire disparaître le contraste qui règne entr'elles, et de remédier à la confusion que Bayle avait introduite dans les prétentions de toutes deux.

Le système de l'harmonie préétablie de Léibnitz fut adopté par la princesse de Galles, qui était choqué dans le newtonianisme de ce que l'auteur de cette doctrine supposait le monde non susceptible de conserver de lui-même son harmonie et sa régularité, dont le maintien exige quelquefois l'assistance de Dieu, tandis que, suivant Léibnitz, l'harmonie une fois établie dans l'univers demeure toujours la même, ce qui lui paraissait être une idée plus digne de la Divinité. Un ecclésiatique anglais à qui la princesse fit part de son sentiment, et qui était newtonien, s'efforça de défendre le système de Newton dans un mémoire particulier, et fit à Léibnitz le reproche de renverser la Providence divine. La princesse de Galles écrivit à ce sujet une lettre au philosophe allemand. Celui-ci répondit que la religion naturelle lui semblait être tombée en déca-

dence parmi les Anglais, puisque les uns rangeaient l'âme, et les autres Dieu lui-même, au nombre des substances corporelles. En effet, Locke doutait de l'immortalité de l'âme, et Newton disait que l'espace est l'organe de Dieu, ce par quoi il sent les choses, comme si elles ne dépendaient pas entièrement de lui. D'ailleurs, en soutenant que le monde a toujours besoin d'être corrigé, Newton lui accordait une imperfection qui n'est point à l'honneur de Dieu. La princesse chargea Samuel Clarke de répondre à cette Lettre : d'où naquit la célèbre dispute qui s'éleva entre lui et Léibnitz, et dont la théologie rationnelle retira de si grands avantages.

Clarke interprétait de la manière suivante l'assertion newtonienne, que l'espace est l'organe de Dieu : Dieu, par sa présence immédiate, sent chaque chose dans le lieu où elle est; il n'est pas moins présent à toutes les choses, que l'âme n'est présente à ses idées dans le cerveau ; c'est là le seul sens attaché par Newton à ces mots : l'espace est le *sensorium* de la Divinité. Les corrections dont le monde a quelquefois besoin, d'après Newton, ne signifient au fond autre chose, sinon que Dieu régit et conserve ce même monde. L'harmonie préétablie exclut Dieu de l'univers et de sa conservation, le peint comme un roi inutile et oisif, et conduit au fatalisme. Elle pourrait aussi fournir à l'athéisme une occasion de triompher, puisqu'il est possible que la série des causes des événemens et des phénomènes de l'univers se perde dans l'éternité.

Léibnitz défendit son système en montrant que la simple présence de Dieu ne suffit pas pour lui donner l'idée des choses, laquelle idée exige encore une action de sa part; que l'excellence du monde, comme œuvre divine, rend nécessaire la continuité non interrompue de son harmonie et de sa régula-

rité ; et qu'en donnant à Dieu le nom d'*intelligentia mundana*, on le convertit en une véritable âme du monde.

Clarke pensait que, dans les cas indifférens, comme celui qu'une matière donnée occupe tel ou tel lieu, la seule volonté de Dieu décide sans raison, et qu'en faisant un usage illimité du principe de la raison suffisante, on se trouve inévitablement conduit au fatalisme. En outre, la présence de Dieu est, sinon suffisante, au moins absolument nécessaire pour la connaissance des choses; la correction divine du monde ne se rapporte pas à la Divinité, mais bien à nous : si le système solaire vient un jour à se déranger, il peut être rétabli; l'état actuel de l'univers, et les désordres qui peuvent y survenir, sont également au nombre des résolutions de Dieu; la sagesse de Dieu ne consiste pas à faire les choses éternelles, mais à les faire durer autant qu'il lui plaît; la doctrine de Newton n'identifie pas la Divinité avec l'âme du monde ; car Dieu est présent dans l'univers et hors de l'univers, dont la conservation ne se borne pas uniquement à celle des forces, mais s'étend aussi à celle des actions elles-mêmes.

Léibnitz répondit à son adversaire : qu'ériger la simple volonté en cause d'un fait, c'est absolument nier toute cause, et que cette idée est incompatible avec l'admission du principe de la raison suffisante. L'opinion que l'espace est un attribut de la Divinité renferme en elle-même une contradiction, puisque l'espace étant divisible, Dieu deviendrait alors un être réductible en parties. Lui-même soutenait que l'espace existe pour la simple harmonie, comme le temps pour l'harmonie des choses successives : si l'espace était une chose réelle, il n'y aurait pas de raison pour qu'une chose existât ici ou là, puisque l'espace serait absolument uniforme. Si on admet au

contraire que l'espace n'a rien de réel en soi, mais exprime uniquement les rapports des choses, alors cette question disparaît. En adoptant aussi la théorie précédente du temps, il n'est plus possible de demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde plus tôt ou plus tard. Léibnitz développa ensuite l'impossiblité de la présence entière de Dieu partout, parce qu'elle aurait pour suite l'étendue et la divisibilité de l'être divin. Tout désordre dans le cours régulier du monde est impossible, parce que Dieu a su prévenir de toute éternité tous les dérangemens.

Clarke ne put plus faire aucune objection de poids à son savant adversaire. Il répondit cependant qu'il soutenait encore le choix indifférent de Dieu, sans le prouver, et qu'il rejetait la théorie léibnitienne de l'espace et du temps, sans la réfuter. Pour répandre plus de jour sur la propre doctrine, il avança les propositions suivantes : Si l'espace était une harmonie des choses, les astres, dans la supposition où leur harmonie se trouverait placée ailleurs, seraient cependant toujours à la même place. L'espace n'est pas une substance, mais une suite de la présence d'un être infini : c'est une chose incommensurable. L'espace infini est essentiellement indivisible ; ainsi, quoique Dieu tout entier soit localement présent partout, sa substance et son existence ne se trouvent cependant point pour cette raison divisées en espace et en temps.

Léibnitz prit encore la peine de discuter ses propres idées, et de relever les erreurs et les contradictions de celles de son adversaire. Il se fonda sur son principe de l'identité des indiscernables, qu'il développa de la manière la plus claire, et en vertu duquel l'existence de deux choses absolument identiques est impossible. Ce principe lui servit à démontrer l'impossibilité de faire un choix entre ces

choses. Il insista aussi sur les avantages de sa théorie de l'espace et du temps, et de son principe de raison suffisante. Cependant rien ne put déterminer Clarke à changer d'avis : il persista dans ses opinions, et ne fit que se répéter. Léibnitz signala une nouvelle fois les côtés faibles de son antagoniste, et celui-ci les montra encore lui-même ; car il n'entrevoyait que confusément, sans pouvoir les soutenir, celles de ses objections contre le système de Léibnitz qui étaient réellement fondées, et que le philosophe allemand ne parvenait en effet pas à réfuter. Le champ de bataille demeura toutefois à Léibnitz, puisque sa mort vint interrompre la correspondance. Le principal avantage que cette célèbre dispute eut pour la philosophie, et notamment pour le système de Léibnitz, fut de faire connaître de nouvelles théories de l'espace et du temps, et d'éclaircir les principes particuliers à la doctrine du philosophe allemand.

J'ai déjà dit précédemment que Léibnitz indiqua dans son système des monades la transition de la philosophie théorétique à la philosophie pratique, sans entrer dans l'examen complet de cette dernière. Cependant on peut recueillir, dans ses différens ouvrages, les idées éparses qui s'y rapportent, et en former un ensemble qui présente une apparence systématique.

Le droit est une sorte de puissance morale, et l'obligation est une sorte de nécessité du même genre. On entend ici par nécessité morale, celle qui, auprès d'un homme de bien, équivaut à la nécessité naturelle. L'homme de bien est celui qui aime tous ses semblables, autant que la raison le permet. La justice règle le sentiment de philanthropie. On peut donc l'appeler l'amour du sage, c'est-à-dire, un amour qui suit les préceptes de la sagesse. Aimer,

c'est trouver du plaisir au bien-être des autres, ou regarder ce bien-être comme le sien propre. Si un bel objet est en même temps capable de bonheur, le penchant qu'on a pour lui devient de l'amour. Mais, comme il n'y a rien de si parfait que Dieu, rien de plus heureux, rien de plus puissant, rien de si sage, il n'y a pas d'amour supérieur à l'amour divin. Si nous sommes sages, c'est-à-dire, si nous aimons Dieu, nous participons à son bonheur, et il fait le nôtre.

La sagesse n'est donc autre chose que l'amour du bonheur. De cette source découle le droit naturel, dont il y a trois degrés : droit austère et strict dans la justice commutative ; équité, ou, plus rigoureusement, amour de la justice distributive ; et piété ou probité dans la justice universelle. On peut aussi donner à ces trois degrés les noms de justice, d'équité, et de bienveillance morale. De là naissent les principes pratiques de n'offenser personne, de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de bien vivre. C'est un principe du droit rigoureux de n'offenser personne, afin qu'on n'ait point d'action contre nous dans l'état ; hors de l'état, ce principe devient le droit de la guerre. Le degré supérieur au droit strict peut s'appeler équité ou amour, parce qu'il ne s'en tient point à la lettre du simple droit, mais s'étend aux obligations que nous contractons, et qui font que nous ne revendiquons pas notre droit tout entier contre les autres, même lorsque nous en avons le pouvoir. Par conséquent, comme le dernier degré est de n'offenser personne, un intermédiaire est de servir à tous, autant qu'il convient à chacun ou que chacun en est digne ; car il n'est pas permis de favoriser tous ses semblables, ni tous également. C'est là ce qui constitue la justice distributive, qui prescrit

de rendre à chacun ce qui lui est dû. Ici se rapportent les lois politiques. Ces lois sont instituées dans l'état pour le bonheur des sujets. Elles appuient ceux qui n'avaient que le droit, lorsqu'ils exigent des autres ce qu'il était juste qu'ils rendissent. C'est à elles à peser le mérite. De là naissent les privilèges, les récompenses et les châtimens dans l'état. Le premier degré de droit, c'est la probité ou la piété. Le droit strict évite de rendre les autres malheureux; mais la piété travaille à leur bonheur, autant que la félicité est possible sur la terre et dans cette vie de passage.

Si on veut donner la preuve universelle que tout ce qui est moralement bien est utile, et que tout ce qui est moralement mal est nuisible, il faut admettre l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et la création du monde par lui. Alors on voit que les hommes, considérés comme êtres raisonnables capables de moralité, vivent dans la plus parfaite des cités, sous un souverain que sa sagesse rend infaillible et tellement digne de notre amour, qu'une partie même de notre bonheur consiste à le servir. Sa puissance et sa Providence font que ce qui n'est que droit devient effectif, que personne n'est offensé si ce n'est par lui-même, qu'aucune bonne action ne reste sans récompense, et qu'aucune mauvaise ne demeure impunie. En effet, le souverain universel n'a rien négligé dans l'empire général du monde, où il ne se passe rien non plus qui ne fixe son attention. C'est pourquoi la probité porte aussi le nom de justice universelle; car elle comprend en elle toutes les autres vertus. En effet, les choses même qui n'intéressent pas les autres hommes, et qui ne paraissent par conséquent point les regarder, comme l'abus que nous faisons de notre corps et de notre fortune, sont cependant dé-

fendues par le droit naturel, ou par les lois éternelles du divin monarque, puisque nous devons à Dieu et notre existence et nos biens, et que l'intérêt de l'univers exige que personne n'abuse ni de soi ni de ce qui lui appartient.

Outre les lois générales qui lient les êtres raisonnables, et dont l'origine est divine, il y a encore un droit positif arbitraire, fondé sur l'habitude, ou établi par l'autorité d'un supérieur. Dans l'état, le droit civil tire sa force de celui qui a le pouvoir en main; mais, hors de l'état, parmi ceux qui ont de la même manière un pouvoir souverain, c'est-à-dire, parmi les peuples, il y a un droit des gens arbitraire, fondé par le consentement volontaire et tacite des nations. Cependant ce droit arbitraire n'a pas besoin d'être le même pour tous les peuples et pour tous les temps; car tout ne plaît pas à tous, et ne plaît pas toujours. La base du droit des gens est dans l'enceinte du droit naturel lui-même. Ce droit protége le peuple, ou celui qui doit veiller à la liberté publique et qui n'est point soumis à la puissance d'un autre, quoiqu'il soit lié à un supérieur par des obligations, qu'il doive foi et hommage et qu'il ait voué obéissance. Si l'autorité d'un pareil individu est grande, on lui donne le nom de potentat, et il possède la souveraineté. Cette dernière n'exclut toutefois pas une autre autorité supérieure à elle dans l'état. Celui-là s'appelle souverain qui jouit d'une liberté et d'une puissance telles qu'il est autorisé à intervenir aux affaires des nations par des négociations ou les armes à la main. Dans les états libres, l'ensemble des citoyens représente une personne égale à un peuple, parce que cette personne prend part à l'expression de la volonté publique. Si les lois fondamentales n'ont pas pourvu dans l'état à ce qu'on arrive à une expression précise de la volonté générale,

la forme de l'état présente un vice, et ne peut se maintenir.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une critique détaillée du système de Léibnitz, puisque je ne puis même pas me permettre de l'exposer d'une manière complète, et que je dois me contenter d'en faire connaître les principaux traits caractéristiques. Cependant je ne crois pas déplacées les remarques générales suivantes, qui pourront servir à en faire apprécier le mérite et la valeur.

Léibnitz érigeait en pierre de touche de la vérité le principe de la contradiction, sur lequel il fondait par conséquent la métaphysique. Sous ce point de vue, Wolf lui demeura par la suite fidèle dans sa philosophie. Il rejetait avec raison le principe cartésien de la vérité de la connaissance, c'est-à-dire, son évidence dans la conscience, parce que ce principe expose à trop d'illusions et d'abus, et parce qu'il suppose même un caractère supérieur pour l'apprécier et l'employer. Mais le principe de la contradiction ne fournit pas non plus la moindre base solide à la connaissance réelle, ou à la métaphysique comme ensemble des principes de cette connaissance, parce que la logique, ou la pensée formelle, repose seule sur lui. La métaphysique doit être pensée avec justesse d'après les lois de la logique, et, sous ce rapport, elle est soumise, quant à sa forme, au principe de la contradiction. Au contraire, la vérité de son contenu n'est nullement garantie de cette manière, ou plutôt le principe de la contradiction ne peut servir à développer aucune connaissance d'un contenu réel. Si on croit avoir trouvé cette dernière sur la voie de la logique, elle est ou imaginaire, et uniquement composée d'idées logiques qui n'ont aucune réalité, ou subreptice, parce qu'on abandonne le principe logique par une inconséquence dont on ne

s'aperçoit pas, et qu'on en suppose un autre, inconnu ou pensé avec peu de précision, d'où doivent nécessairement résulter des contradictions et des inconséquences dans le système métaphysique lui-même. Léibnitz avait donc pleine et entière raison en recommandant la méthode des mathématiciens, quand il est seulement question de la sévérité et de la conséquence du raisonnement philosophique sous le point de vue logique; mais il ne sentit point que la certitude apodictique des mathématiques ne repose pas uniquement sur la méthode, qu'elle dépend d'une toute autre cause dont il ne donnait point l'explication, et qu'on peut encore bien moins fonder la vérité réelle d'un système philosophique sur le principe de la logique.

Regardant le principe de la contradiction comme celui du savoir humain en général, il est facile de concevoir que Léibnitz ait cru pouvoir connaître et déterminer l'essence absolue des choses par l'analyse des idées de ces mêmes choses au moyen de l'intelligence. Il intellectualisait les phénomènes, comme si ce n'étaient point des phénomènes, et telle fut la source première de son célèbre système des monades, qui, d'un côté, présentait une apparence transcendentale de vérité, en vertu de laquelle l'inventeur et ses partisans croyaient devoir l'adopter, mais qui, de l'autre, ne pouvait céler ses côtes faibles aux doutes critiques de la raison. Léibnitz ne distinguait pas la sensibilité et l'intelligence comme deux sources de connaissance spécifiquement différentes l'une de l'autre; il n'accordait à la première que le pouvoir d'apercevoir et de représenter confusément les objets; c'est l'intelligence seule qui discerne ces caractères confus, qui les associe, et qui porte ainsi la clarté et la vérité dans la connaissance, de sorte que l'unique différence de la sensibilité et de l'intelligence tient à la simple différence logique du degré

de clarté et de précision de la connaissance. D'après cela, Léibnitz pouvait et devait même concevoir l'opinion que les qualités transcendentales des choses ne sont appréciables et déterminables que pour la pure intelligence.

Kant, dans sa Critique de la pure raison, a montré comment la confusion de la sensibilité et de l'intelligence, sous le rapport de la part qu'elles prennent à la connaissance, a égaré Léibnitz, et lui a fait confondre l'emploi empirique de l'intelligence avec son emploi transcendental. Au lieu de commencer par déterminer l'emplacement des idées, à l'égard de leur dépendance d'une des deux sources spécifiquement différentes de la connaissance, et d'établir ensuite un parallèle transcendental entr'elles, Léibnitz se contenta de les comparer purement, et il en détermina seulement les rapports logiques, sans s'occuper de savoir s'il est possible de les comparer transcendentalement, et si le rapport qu'il indiquait, eu égard soit aux choses comme phénomènes, soit aux choses comme purs objets intellectuels, était faux. C'est pourquoi il en vint à accorder aux purs objets intellectuels des caractères nécessaires qui ne sont applicables qu'aux phénomènes, et réciproquement à ces derniers des caractères nécessaires relatifs seulement à de purs objets intellectuels, c'est-à-dire, à des idées vides de sens. Sous ce point de vue, le système des monades de Léibnitz est une preuve historique aussi intéressante qu'instructive, tant de l'exactitude de la différence spécifique établie par Kant entre la sensibilité et la raison, que de l'insuffisance et de la fausseté d'une simple séparation logique de ces deux facultés, telle que celle qui fait la base de la doctrine de Léibnitz.

L'idée que Léibnitz attachait aux élémens de l'univers ou aux monades, qu'il considérait comme

des choses absolument simples, ne peut pas non plus se soutenir, et tombe d'elle-même. Si on place la monade hors de l'espace, et qu'on la regarde non comme un phénomène, mais comme un pur objet intellectuel, c'est alors une idée absolument vide de sens, qui exprime bien une opération de l'esprit, mais qui ne représente pas le moins du monde une chose réelle. Si on la suppose dans l'espace, elle est phénomène, composée et divisible; car rien de ce qui se trouve dans l'espace ne peut être simple. L'assertion de Léibnitz, qu'une chose composée doit finalement être formée d'élémens simples, ou qu'il ne pourrait point exister un seul composé s'il n'y avait pas enfin un être simple, est fausse; car puisque ce composé doit toujours occuper une place dans l'espace, ou être étendu, sa divisibilité s'étend à l'infini. A la vérité, Léibnitz n'érigeait pas l'espace en un être objectivement différent des choses : au contraire, il le définissait l'harmonie des choses simultanées, comme le temps était pour lui l'harmonie des choses successives. Il croyait de cette manière pouvoir parvenir à renverser la divisibilité des monades qui eût découlé de leur existence dans l'espace. Mais cette définition de l'espace est destituée de fondement. L'espace supposerait alors l'existence des choses, dont il constituerait l'harmonie les unes à l'égard des autres, tandis que ce sont les choses qui supposent l'existence de l'espace, parce que, sans cet espace, il n'y aurait ni distinction de lieu, ni différence numérique des choses. D'ailleurs, considérée en elle-même, la théorie léibnitienne de l'espace n'est autre chose qu'une idée abstraite du rapport des choses, laquelle ne peut aspirer ni à la certitude apodictique, ni à l'évidence géométrique. Par conséquent, la monade, comme pur objet intellectuel, est une idée vide de sens, et elle ne représente

pas la chose en elle-même : comme phénomène, elle est composée et cesse d'être monade, en sorte que l'idée de la monade se réduit à rien, c'est-à-dire, à une simple forme logique, ou se détruit elle-même dans le cas où on lui accorderait de la réalité. Léibnitz ignorait la règle suivante pour éviter l'amphibolie des idées de réflexion : Dans les purs objets intellectuels, la matière marche avant la forme, ou la matière et la forme sont simultanées; mais, dans les phénomènes, la forme précède la matière, c'est-à-dire que la possibilité matérielle d'un phénomène suppose *à priori* l'espace quant à la forme, de sorte que le phénomène, loin d'être jamais simple, est au contraire toujours divisible à l'infini.

Une illusion semblable conduisit Léibnitz à ériger le principe de l'identité des indiscernables en principe général de la connaissance des choses. Pour que les choses puissent se distinguer, il faut qu'elles diffèrent les unes des autres; car, autrement, elles ne formeraient ensemble qu'une seule chose, et seraient indiscernables. Ce principe s'applique bien certainement aux phénomènes. En effet, comme on doit se représenter ceux-ci dans l'espace, ils diffèrent les uns des autres, au moins numériquement : ce fut là aussi la raison qui engagea Léibnitz à étendre le principe jusqu'aux choses elles-mêmes. Mais il est inapplicable aux choses en général; car les purs objets intellectuels, devant être conçus hors de l'espace, ne sont que de simples affirmations logiques, et se confondent ensemble. Or les monades sont de purs objets intellectuels : le principe de l'identité des indiscernables ne leur est donc point applicable, quoique ce soit particulièrement sur lui que Léibnitz ait basé sa monadologie.

Comme Léibnitz admettait que les monades sont les substances élémentaires absolument simples de

l'univers, il ne pouvait pas supposer la possibilité qu'elles exerçassent une action physique extérieure les unes sur les autres, c'est-à-dire, une action capable de produire des changemens dans leur état. Il devait soutenir au contraire que tous les changemens de ces monades sont stables, et dérivent d'un principe d'action inhérent en elles. La manière dont il developpait la variabilité des monades de tout l'univers par l'action de leur principe intérieur, celle dont il rapportait tous ces changemens à des perceptions obscures, claires et précises, et celle dont il représentait l'univers entier comme un ensemble d'âmes ou de forces qui perçoivent avec ou sans conscience et dans différens degrés de perfection, sont infiniment ingénieuses et conséquentes en elles-mêmes, dès qu'on admet les bases sur lesquelles elles reposent; malheureusement ces bases sont insoutenables. L'hypothèse de Léibnitz a en outre le défaut d'être entièrement idéalistique, parce que, bien qu'elle ne détruise pas l'existence des objets hors de nous, elle suppose toutefois que le moi est indépendant des objets, et que ceux-ci n'agissent pas sur lui, en même temps qu'elle rapporte notre connaissance entière à une association intérieure d'idées qui proviennent du principe des monades : elle donne donc prise à toutes les objections qu'on élève avec droit contre l'idéalisme en général.

La qualité finie des monades conduisit Léibnitz à une cause primitive de leur existence, la Divinité, comme leur concordance à former un tout harmonique lui suggéra son système de l'harmonie préétablie, qu'il fit ensuite particulièrement servir à la théorie de l'union de l'âme avec le corps. Mais le système de l'harmonie préétablie a pour suite inévitable le déterminisme le plus absolu, ainsi que nous avons une preuve irrécusable dans les disputes

dont la philosophie de Wolf devint plus tard la source, quoique Wolf lui-même, ses disciples et certains léibnitiens, même modernes, refusassent d'en convenir. En effet, si toutes nos idées et toutes nos actions ont été mises de toute éternité par Dieu en harmonie avec les idées et les actions de toutes les autres monades de l'univers, de sorte que notre état actuel soit, pour la Divinité, un miroir de l'état présent, passé et futur du monde, comment peut-il être encore question de la liberté des actions humaines?

Il est vrai qu'on ne manque pas ici de subterfuges; mais Léibnitz pouvait d'autant moins en profiter qu'il admettait sans restriction le principe de la raison suffisante. Le milieu qu'il croyait pouvoir prendre entre le fatalisme et l'indifférentisme, savoir que toute action doit avoir une raison déterminante, mais que l'homme agit librement parce qu'il a la faculté de choisir entre plusieurs actions physiquement possibles, et que son choix n'est pas nécessairement motivé par la cause déterminante, ce milieu n'était qu'imaginaire, et le système même de Léibnitz le rendait impraticable. En effet, au milieu de l'harmonie préétablie des monades, toute action a une cause, et le choix entre plusieurs actions, ayant lui-même sa cause dans l'harmonie préétablie, n'est jamais réellement libre et ne l'est toujours qu'en apparence. Comme les actions de l'homme sont déterminées par l'harmonie préétablie, elles doivent arriver; et une action opposée, telle que celle que le libre arbitre rendrait possible, est au contraire réellement impossible tant que le plan du monde demeure le même. Si, en admettant l'harmonie préétablie, on a égard à la liberté morale, cette liberté n'est toutefois qu'apparente; car le principe de la raison suffisante lui donne toujours une condi-

tion, et elle est d'ailleurs aussi déterminée par la science infinie de Dieu. Dieu ne peut pas se tromper : donc, étant placées dans l'intelligence divine, les actions de l'homme doivent arriver, et quand bien même Dieu ne les déterminerait pas par sa simple préscience, il n'en est pas moins le Créateur des monades, l'être dans lequel finissent par se perdre les causes de toutes les actions des monades, et par conséquent aussi celui qui détermine en dernière analyse ces causes. Telle est la raison qui a toujours empêché les léibnitiens de démontrer rigoureusement l'indéterminisme : l'usage illimité du principe de la raison suffisante qu'ils se permettaient à l'imitation du chef de leur école, leur opposait constamment un obstacle insurmontable, et les obligeait de se renfermer dans un cercle vicieux, puisque, d'un côté, ils se voyaient contraints de nier l'indifférentisme, et que, d'un autre côté, ils ne pouvaient soutenir l'existence d'une liberté qui agît d'après des raisons déterminantes sans que cependant le principe de la raison suffisante imposât de condition nécessaire.

On n'apporte aucun amendement à la cause de l'indéterminisme en disant que l'homme ne voit pas toutes les causes de ses actions, et que Dieu seul les aperçoit. Si je n'agis librement que parce que j'ignore les causes qui déterminent à proprement parler mes actions, ma liberté n'est qu'une illusion, ainsi qu'on en est convaincu par cette seule circonstance que je ne connais pas les causes de mes actions. De là naît la question de savoir, si les actions de l'homme sont déterminées par des causes extérieures, que celles-ci soient aperçues ou non par lui; et, si on admet des causes extérieures, on accorde dans le même temps le déterminisme, lors même qu'on refuse à l'homme la connaissance de

ces causes. Ces difficultés, que l'harmonie préétablie de Léibnitz fait naître contre le libre-arbitre, furent celles que Clarke soupçonna et qu'il signala en partie; seulement il ne sut pas, de son côté non plus, asseoir la liberté morale sur des bases assez solides, de sorte qu'il ne put jamais réfuter d'une manière satisfaisante Léibnitz, qui le poussa toujours à bout en lui alléguant le principe de la raison suffisante.

Le fatalisme est la suite de la doctrine de l'harmonie préétablie, non pas uniquement par rapport à la liberté de l'homme et à la moralité des êtres raisonnables, mais encore eu égard à l'harmonie du monde en général. Ce système renverse la conservation et le gouvernement de l'univers par la Divinité. Clarke n'avait donc pas tort en disant qu'il réduit Dieu à la condition d'un souverain oisif et inutile. Si la machine du monde est préétablie dans tous ses changemens, que ceux-ci soient dus à des lois naturelles ou à la liberté, il ne reste plus absolument rien à faire à la Divinité. La Providence consiste en ce que Dieu conserve toujours le cours des causes et des effets, et les entretient en harmonie avec la liberté. C'est là, quant au fond, le sens que Newton attachait à son opinion, que l'univers a quelquefois besoin du secours de la main de Dieu; car, si on s'attache littéralement à la signification de ces paroles, on ne peut l'adopter, et on n'a pas même besoin d'en faire usage, sans porter toutefois la moindre atteinte à la doctrine de la Providence. Mais, comme Léibnitz rapportait à l'harmonie préétablie tout ce qui appartient à l'empire de la liberté, l'idée de la Providence divine était vide de sens dans son système, ou en présentait au moins un tout autre que celui qu'on y attache ordinairement.

Tous ces vices du système de Léibnitz se repré-

sentent encore, et d'une manière même plus sensible dans sa théodicée. Tout, dans le monde, et par conséquent aussi le mal, doit avoir une raison suffisante. Mais quelle est la raison suffisante du mal? Voici la réponse de Léibnitz à cette question: Le principe du mieux est la raison suffisante de l'existence du mal; car, puisque Dieu, d'après ce principe, devait nécessairement créer le meilleur des mondes, mais que ce monde, assemblage d'êtres finis, était impossible sans l'imperfection et sans le mal, il fallait que Dieu permît à ce dernier d'acquérir la réalité. C'est ainsi que le mal provient de ce que le meilleur des mondes possibles existe.

Mais en admettant même pour principe que Dieu, d'après sa sagesse et sa bonté, a dû nécessairement réaliser ce qui était le mieux, quoiqu'on puisse objecter contre cette opinion que Dieu, par lui-même, est déjà l'être le meilleur et le plus parfait, et qu'il n'avait pas besoin de créer des êtres finis pour exalter sa perfection, on peut cependant demander s'il était conforme au principe du mieux qu'un monde aussi imparfait que le nôtre fût créé par la Divinité?

Dieu n'a pas voulu le mal, dit Léibnitz; mais il le permit à cause d'un bien plus grand qui naquit avec l'univers. Cette permission signifie ou que Dieu ne put pas empêcher le mal, ou qu'il l'approuva et ne voulut par suite pas l'empêcher. Le premier cas est en contradiction avec la toute-puissance, et le second avec la sainteté de Dieu. On ne peut donc point admettre que la Divinité ait permis le mal. Comme d'ailleurs la raison suffisante du bien existe en Dieu, il s'ensuit que la raison suffisante du mal doit s'y trouver aussi; mais alors la Divinité elle-même devient le principe de l'imperfection, ce qui implique contradiction avec sa nature: alors l'Être-

Suprême aurait dû ou ne rien créer, ou ne pas tolérer le mal dans le monde.

Léibnitz erra encore en soutenant que le mal est une simple limitation ou une négation de la réalité, *que, comme tel*, il fait nécessairement partie de la nature des êtres finis, et qu'on ne peut pas le reprocher à *Dieu*, à qui il était impossible de créer des êtres aussi parfaits que lui. Il appliquait le principe, *que les réalités ne peuvent pas se contredire*, aux phénomènes, tandis qu'il ne convient qu'aux purs objets intellectuels, lesquels ne sont que de simples affirmations logiques. La douleur ou le mal physique est évidemment en contraste avec le plaisir, comme le mal moral l'est avec le bien, et tous deux sont des réalités, qui, associées chez le même sujet, se détruisent réciproquement dans leurs effets. Mais, si le mal est une réalité comme le bien, on ne peut pas employer pour le justifier la simple qualité finie des êtres sentans et raisonnables, et il retombe à la charge de la Divinité, dont il paraît être un produit réel.

Léibnitz pouvait bien rapporter le mal moral et sa possibilité dans le meilleur des mondes à la nécessité de la liberté pour l'harmonie des êtres sentans et raisonnables; mais il restait encore la difficulté d'expliquer pourquoi Dieu a donné l'existence à des intelligences qui sont sans cesse portées au vice et à la folie par leur nature sensuelle, aux instigations de laquelle la plupart sont trop faibles pour résister. En outre, Léibnitz, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer plus haut, détruisait lui-même la liberté par son système de l'harmonie préétablie; et, comme il niait l'association causale de l'âme avec le corps, la tendance de l'homme, soit au mal, soit au bien, n'était alors qu'un mécanisme réglé par Dieu. Enfin l'idée que le mal sert souvent dans le

monde de moyen pour arriver au bien, peut être employée à le rendre plus supportable aux yeux de l'homme ; mais elle ne justifie nullement la Divinité d'en avoir toléré l'existence. On doit donc considérer toute la théodicée de Léibnitz comme un essai philosophique manqué.

Après avoir ainsi discuté d'une manière générale le système de Léibnitz, à l'exclusion de sa théorie de l'entendement, dont je tracerai le tableau en faisant connaître celle de Locke, je vais passer à quelques opinions de ce savant sur les idées remarquables, émises par d'autres philosophes et généralement répandues de son temps. Je terminerai ensuite par les résultats de ses recherches particulières sur différens points de la philosophie.

Parmi les plus intéressantes critiques des hypothèses célèbres du temps, la première place appartient sans contredit à celle de la théorie des natures plastiques imaginée par Cudworth. Léibnitz, en s'y livrant, commença par déterminer le rapport de son propre système des monades à cette hypothèse. Il déclara admettre aussi réellement des principes de vie qui sont répandus dans toute la nature et immortels, parce que ce sont des substances indivisibles, ou plutôt des unités, de même que les corps sont des pluralités ou des aggrégats de substances, sujets à la destruction par la séparation de leurs parties. Les monades sont donc identiques avec les principes de vie adoptés par Léibnitz. Ces principes de vie ou ces âmes ont des perceptions et des appétences. Veut-on savoir si ce sont des formes substantielles? il s'agit de préciser le sens qu'on attache aux mots forme substantielle. Si on leur accorde la même acception que Descartes, quand il soutenait contre Régis que l'âme raisonnable est une forme substantielle de l'homme, Léibnitz donne son

assentiment à cette définition ; il le refuse au contraire à celle de certains philosophes qui croient à l'existence d'une forme substantielle d'une pierre ou d'un autre corps non organique ; car les principes de vie ne peuvent appartenir qu'aux corps organiques. A la vérité, d'après le système de Léibnitz, il n'est aucune portion de la matière qui ne renferme un nombre infini de corps organiques et animés ; mais il ne s'ensuit pas que chaque partie de la matière soit, comme telle, animée ; de même qu'un vivier rempli de poissons n'est pas animé, quoique les poissons le soient.

La différence que Léibnitz établissait entre l'idée qu'il attachait aux principes de vie et celle que les philosophes plus anciens s'en formaient, se réduit aux caractères suivans : les anciens philosophes croyaient que les principes de vie changent eux-mêmes la direction du mouvement des corps, ou donnent à la Divinité occasion de la modifier. Léibnitz, de son côté, niait ce changement des mouvemens de la nature, lesquels ont été nécessairement préétablis par Dieu. A l'égard de l'hypothèse de Cudworth, il s'accordait avec le philosophe anglais en ce qu'il pensait que les lois mécaniques sont insuffisantes pour donner naissance à aucun animal quelconque, lorsque la matière ne se trouve pas déjà organisée. En cela Cudworth s'était écarté avec raison des anciens, qui pensaient le contraire, et de Descartes, à qui, pour employer les expressions de Léibnitz, la confection d'un homme coûtait si peu, qu'à raison même de sa facilité elle s'éloignait totalement de la vraisemblance. Léibnitz ajoutait encore que la matière coordonnée par une sagesse divine doit être organisée essentiellement et partout ; que, par conséquent, les parties de toute machine naturelle renferment un nombre infini d'autres machines, et que les corps

organiques sont toujours emboîtés l'un dans l'autre, de sorte que jamais il ne se produit un corps organique entièrement nouveau ou sans aucune préformation, et que jamais non plus un animal déjà existant ne s'anéantit en totalité. Mais, par cette raison même, Léibnitz ne pensait pas avoir besoin de recourir, comme Cudworth, à certaines natures plastiques immatérielles. Au contraire, la préformation et l'organisme infini fournissent des natures plastiques matérielles suffisantes pour l'explication désirée, tandis que les immatérielles sont aussi peu nécessaires que peu satisfaisantes. Au reste, en tant que la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu est tirée de la structure admirablement sage des animaux, l'admission de natures plastiques, matérielles ou immatérielles, ne l'affaiblit nullement, soit dans la supposition où ceux qui croient aux natures plastiques immatérielles leur accordent une direction particulière imprimée par la Divinité, soit dans celle où, en supposant, avec Léibnitz, des natures plastiques matérielles, on ne se borne pas à admettre une simple préformation non interrompue, mais encore on croit à une préfixation déterminée originellement par Dieu.

La manière dont Léibnitz se défendit contre plusieurs antagonistes du système de l'harmonie préétablie peut également servir d'éclaircissement à cette doctrine. L'abbé Foucher, (*Journal des Savans*, *septembre* 1695, *avril* 1696) avait, outre plusieurs autres objections moins importantes, posé la question suivante : Si le système de l'harmonie préétablie est possible, quel but final peut-on attribuer à cette œuvre du Créateur de la nature? Léibnitz répondit que la corrélation des substances, en vertu des lois propres qui ont été imprimées originairement à chacune d'elles, est en elle-même un fait

d'une beauté admirable, et parfaitement digne de son auteur. Foucher avait encore demandé : Pourquoi Dieu ne s'est-il pas contenté de produire les idées et les modifications des âmes, sans donner naissance à des corps inutiles que l'âme ne peut ni mouvoir ni connaître? La réponse à cette question est facile, disait Léibnitz. Dieu a voulu qu'il existât plus que moins de substances dans le monde, et il a trouvé bon dans le même temps que quelque chose d'extérieur correspondît aux modifications de l'âme. Il n'y a pas de substances absolument inutiles, et toutes concourent aux vues de Dieu. Léibnitz rappela en outre qu'il n'avait pas prétendu que l'âme ne connaît point le corps, quoique cette connaissance ne soit pas l'effet de l'influence de l'une des deux substances sur l'autre; qu'il n'élevait aucune difficulté contre le dogme que l'âme meut le corps; que, comme un copernicien parle du lever du soleil, un platonicien de la réalité de la matière, et un cartésien de la réalité des qualités sensibles, assertions à l'égard desquelles il s'agit seulement de bien saisir la valeur que leurs défenseurs y attachent, de même on peut, dans un certain sens, dire avec vérité que l'âme est la cause des changemens du corps par suite des lois de l'harmonie préétablie. Foucher avait de plus objecté que les corps, d'après le système de Léibnitz, se trouveraient plongés dans un certain état de léthargie, et seraient inactifs, pendant que l'âme les croirait en activité. Ce cas ne peut pas avoir lieu, répliquait le philosophe allemand, à cause de la conformité infaillible que la sagesse divine a préétablie entre le corps et l'âme. Il n'existe aucune de ces masses inutiles et inertes dont Foucher parle, l'activité règne partout, aucun corps n'est immobile, et

il n'est aucune substance qui ne manifeste ses forces d'une manière quelconque.

Bayle s'éleva aussi contre le système de l'harmonie préétablie. Il ne le concevait surtout pas par rapport à l'alliance de l'âme avec le corps, et à l'article *Rorarius* de son *Dictionnaire*, il allégua plusieurs doutes contre cette hypothèse, en témoignant toutefois la plus haute estime pour les talens philosophiques et l'érudition de l'inventeur. Il ne pouvait entr'autres pas, au milieu de la doctrine de Léibnitz, comprendre l'union des actions volontaires intérieures, en vertu de laquelle l'âme d'un chien sentirait de la douleur immédiatement après avoir éprouvé le sentiment de la joie, même si elle existait seule dans l'univers. En effet, Léibnitz avait dit que l'âme, lors même qu'il n'existerait que Dieu et elle dans l'univers, sentirait cependant tout ce qu'elle sent actuellement, et c'est contre cette proposition que Bayle éleva des objections. Léibnitz, pour se justifier, rappela qu'il s'était seulement servi d'une fiction, et qu'il avait supposé une chose naturellement impossible dans la seule vue de faire concevoir comment les sensations de l'âme ne sont qu'un développement successif de ce que cette âme renferme déjà. Au reste, la nature de toute substance créée entraîne à sa suite que cette substance change sans cesse suivant une certaine harmonie qui la fait passer spontanément par tous les états où elle doit se trouver, de sorte que celui qui voit tout voit aussi le passé et l'avenir dans l'état actuel de la substance. La loi de l'harmonie qui détermine l'individualité de chaque substance particulière est en rapport intime avec ce qui arrive dans toute autre substance et dans tout l'univers. « Peut être que je « n'avance rien de trop hardi, si je dis que je peux

« démontrer tout cela, ajoute Léibnitz; mais, à « présent, il ne s'agit que de le soutenir comme « une hypothèse possible, et propre à expliquer les « phénomènes. » De cette manière, la loi du changement dans la substance de l'animal entraîne le passage de la joie à la douleur au moment où il se fait une solution de continuité dans le corps de cet animal, parce que la loi de sa substance indivisible consiste à peindre ce qui arrive dans son corps, tel que nous le voyons, et même à peindre tout ce qui survient dans le monde par rapport à ce corps; car les unités de la substance ne sont autre chose que différentes concentrations de l'univers, lequel est représenté suivant les divers points de vue qui le différencient.

Bayle trouvait en outre que, dans le système de Léibnitz, la spontanéité de l'âme est incompatible avec les sensations douloureuses, et en général avec toutes les perceptions qui déplaisent à cette âme. Léibnitz prétendit dissiper ces doutes en établissant une distinction entre spontané et volontaire. Tout volontaire est spontané; mais il y a des actions spontanées qui arrivent sans choix, et qui ne sont par conséquent pas volontaires. Il ne dépend pas de l'âme de se procurer les sensations qui lui plaisent, parce que les sensations qu'elle aura dépendent de celles qu'elle a eues.

Bayle objectait contre la force active intérieure accordée aux formes des corps par Léibnitz, que cette force ne connaît pas la série des actions qu'elle doit produire. En effet, l'expérience nous apprend que, dans le moment actuel, nous ignorons les perceptions que nous aurons dans une heure. Léibnitz répondit : La force intérieure, ou plutot l'âme (la forme) du corps, ne connaît pas clairement, il est vrai, la série des perceptions qu'elle doit produire,

mais elle en a cependant une notion confuse. Chaque substance renferme des traces de tout ce qui lui est arrivé, et de tout ce qui lui arrivera; mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer les unes des autres, de même que, quand nous entendons les clameurs de toute une populace, il nous est impossible de discerner la voix de chaque individu en particulier. Au reste, l'état actuel d'une substance est toujours la suite naturelle d'un état antérieur, et l'intelligence infinie peut seule embrasser d'un seul coup d'œil la série toute entière; car elle renferme l'univers en elle, tant dans les âmes que dans toutes les parties de la matière.

Bayle ne fut pas satisfait des réponses de Léibnitz. Dans une nouvelle édition de son *Dictionnaire*, il convint bien que le philosophe allemand avait éclairci différens points de la question, et que son hypothèse de l'harmonie préétablie, si elle était possible, serait préférable à celle de Descartes, parce qu'elle donne une idée plus sublime du Créateur de l'univers, et qu'elle éloigne tout soupçon d'un miracle divin dans l'harmonie, notamment dans celle qui règne entre le corps et l'âme. Mais c'était précisément la possibilité de cette harmonie préétablie qu'il révoquait en doute. Pour en rendre l'impossibilité encore plus évidente, il citait un exemple, qui, proportion gardée, était infiniment plus facile à réaliser. Il comparait l'hypothèse de Léibnitz à la supposition d'un vaisseau qui arriverait de lui-même dans un port donné, sans être gouverné par personne. Bayle ne croyait pas absolument impossible que Dieu, en vertu de sa toute-puissance, communiquât une faculté semblable à ce vaisseau; il pensait toutefois qu'on peut en douter, puisque la nature du vaisseau, comme tel, ne paraît pas être susceptible de recevoir cette faculté de Dieu.

Léibnitz répondit encore que la faculté d'un vaisseau de pouvoir se diriger sans pilote vers un port donné n'est rien moins qu'impossible d'après les lois de *la* mécanique. Il n'est même pas invraisemblable qu'un esprit fini puisse avoir assez d'habileté pour faire quelque chose de pareil : combien donc à plus forte raison doit-il être possible à Dieu d'en agir ainsi à l'égard d'un objet qui ressemble au mouvement régulier et harmonique d'un vaisseau sans pilote? On ne peut au moins pas douter qu'un homme ne soit en état de faire une machine, qui, pendant quelque temps, circule d'elle-même d'une rue à l'autre d'une ville. Or, un esprit incomparablement plus parfait, quoique limité, pourrait prévoir et éviter un nombre incomparablement encore plus grand d'obstacles. Cela est si vrai, que si nôtre monde n'est, comme plusieurs le prétendent, qu'un aggrégat d'atomes en nombre déterminé et qui se meuvent d'après les lois de la mécanique, il est certain aussi qu'un esprit infini peut avoir des vues assez étendues pour prévoir et concevoir démonstrativement tout ce qui doit arriver pendant un laps de temps donné dans l'univers. Par conséquent, ce même esprit pourrait faire un vaisseau qui cinglât de lui-même et sans pilote vers un certain port, en lui imprimant la direction dont il aurait besoin pour atteindre au but. Il pourrait même former un corps capable d'exécuter toutes les actions d'un homme; car il ne s'agit ici que du plus ou du moins, qui n'apportent pas le plus léger changement dans l'empire des possibilités, et quelque nombreuses qu'on suppose les fonctions d'une machine, la puissance et l'habileté de l'artiste croissent en proportiou. Nier la possibilité de cette machine, c'est donc seulement ne pas faire assez d'attention à la gradation des choses. Il est bien vrai que le monde n'est pas un aggrégat

d'atomes en nombre donné, mais une machine composée, dont chaque partie résulte d'un nombre réellement infini d'organes; cependant il est vrai aussi que son Créateur est d'une perfection encore plus infinie, parce que cette perfection s'étend à une infinité de mondes possibles, entre lesquels Dieu a choisi celui qui lui plut.

Pour revenir cependant aux esprits finis, on peut, fait observer Léibnitz, juger d'après quelques faibles exemples qui se présentent chez nous, jusqu'à quel point les cas que nous ne connaissons pas encore ont le pouvoir d'atteindre. Ainsi, il est des hommes qui, sur-le-champ, peuvent faire de longs calculs arithmétiques, de tête seulement. Monconi parle d'un individu semblable qui vivait de son temps en Italie, et qui habite maintenant (à l'époque de Léibnitz) en Suède : ce personnage n'avait pas même appris les premiers élémens de l'arithmétique, et le philosophe allemand désirait vivement qu'on s'informât avec exactitude de la marche qu'il suivait. Mais, qu'est l'homme, quelque parfait qu'il puisse être, en comparaison de la perfection de créatures possibles et réellement existantes comme les Anges et les Génies, qui le surpassent encore plus dans toute espèce de conception et de jugement que le possesseur de l'arithmétique naturelle ne surpasse ses semblables à cet égard? Léibnitz convient que des considérations de ce genre ne sont point à la portée du vulgaire. On l'éblouit par des objections qui l'obligent de penser à des choses extraordinaires, ou même sans exemple parmi nous; mais on juge d'une toute autre manière, quand on réfléchit dans le même temps à la grandeur et à la variété de l'univers.

Jusqu'ici il n'a été question que de ce qu'une substance bornée peut faire; mais les choses sont entièrement différentes à l'égard de Dieu. Bien loin

que ce qui semble d'abord impossible le soit en réalité, on doit au contraire dire qu'il est impossible que Dieu agisse autrement, puisqu'il est en effet infiniment puissant et sage, et qu'il entretient partout l'harmonie, laquelle n'a que la possibilité. Il y a plus encore. Ce qui paraît bizarre, considéré en soi, est une suite de la disposition des choses, de sorte que le miracle général détruit en quelque manière le miracle particulier, parce qu'il en donne la raison; car toutes les choses sont tellement coordonnées et unies ensemble, que les machines de la nature, qui ne manquent jamais leur destination, et qu'on compare à un vaisseau doué de la faculté d'arriver sans pilote à un port donné malgré les ouragans et les obstacles, ne doivent pas sembler plus étranges qu'un ruisseau qui décharge ses eaux dans une rivière. En outre : les corps ne sont pas des atomes; mais ils sont divisibles, et, qui plus est, divisés qu'à l'infini. Comme tout est rempli d'eux, il s'ensuit que le plus petit corps reçoit une impression quelconque, bien que souvent fort faible, du plus léger changement survenu dans tous les autres corps, quelles que soient la ténuité et la distance de ces corps, et par conséquent qu'il doit être un miroir fidèle de l'univers. Un esprit doué d'une perspicacité suffisante pourrait donc, d'après la mesure de cette force inhérente en lui, voir et prévoir dans chaque petit corps ce qui arrive et arrivera tant au dedans qu'au dehors de ce petit corps.

Mais ici on doit considérer en même temps qu'une chose est déjà disposée d'avance, dans ses changemens, d'une manière conforme à ceux de l'autre, d'où il résulte qu'elle s'accommode à cette dernière, et qu'elle fait ce que celle-ci exige d'elle. La contrainte n'est qu'apparente dans les substances. Cela est si vrai, que le mouvement d'un point quelconque pris au

hasard dans le monde, s'effectue suivant une ligne déterminée, que ce point suit une fois pour toutes; et que rien ne peut l'engager à abandonner. La ligne serait à la vérité droite, si le point pouvait être unique dans l'univers; dans l'état actuel des choses, ce point se dirige, en vertu des lois de la mécanique, d'après le choc réciproque de tous les corps, et la direction en est préétablie par ce choc lui-même. Léibnitz convenait, d'après cette raison, que la spontanéité ne réside, à proprement parler, pas dans la masse, à moins qu'on ne parle de l'univers entier à qui rien ne peut réellement apporter d'obstacle; car si ce point pouvait commencer d'être seul, il ne continuerait pas de se mouvoir suivant la ligne préétablie, mais il suivrait la ligne droite tangente. Un corps organique, au contraire, est composé de plusieurs substances dont chacune renferme en elle un principe d'action différent de celui de toutes les autres, et comme l'activité de chaque principe est spontanée, il en doit résulter que les effets de tous sont infiniment diversifiés, et que le choc des corps avoisinans mêle de la contrainte à la spontanéité naturelle de chacun. En conséquence, la spontanéité se trouve, à proprement parler, dans l'entéléchie, et au lieu que le point ne peut avoir, par lui-même, que la tendance en ligne droite, parce qu'il n'a, s'il est permis de s'exprimer ainsi, ni mémoire, ni pressentiment, l'entéléchie exprime la ligne courbe préétablie elle-même, de sorte que, dans ce sens, il n'y a rien de contraint par rapport à cette ligne courbe. De là enfin on conçoit comment il cesse d'être difficile d'expliquer tous les miracles d'un vaisseau se dirigeant de lui-même et sans guide vers un port donné, ou ceux d'une machine exécutant sans conscience les fonctions d'un homme, ou toute autre fiction qu'on pourrait imaginer, et que les suppositions de Léibnitz

rendent incroyables dès qu'on considère chacune de ces suppositions isolément. Tout ce qui paraissait bizarre ici, disparaît entièrement, lorsqu'on réfléchit que les choses sont déterminées à faire ce qu'elles font. Tout ce que l'ambition ou une autre passion quelconque fait exécuter à l'âme de César, se peint aussi dans son corps, et tous les mouvemens de ces passions dépendent des impressions des objets qui sont en rapport avec les mouvemens intérieurs. Le corps est disposé de telle sorte que l'âme ne prend jamais une résolution à laquelle les mouvemens du corps ne correspondent point : les raisonnemens les plus abstraits eux-mêmes trouvent ici leur jeu, au moyen des lettres qui se peignent dans l'imagination. En un mot, tout, dans le corps, a rapport au détail des phénomènes, comme si l'opinion de ceux qui croyaient l'âme matérielle, tels qu'Epicure et Hobbes, était vraie, ou comme si l'homme même n'était qu'un corps et un automate. On a aussi étendu jusqu'à l'homme ce que les cartésiens n'accordaient qu'aux autres animaux, parce qu'on voit en effet que, chez l'homme, malgré toute sa raison, il ne survient rien qui ne soit en même temps dans le corps un jeu d'images, de passions et de mouvemens. Ceux qui ont essayé de prouver le contraire n'ont fait que démontrer leur ignorance, et fournir à l'erreur une occasion de triompher. Léibnitz s'étend ici fort au long sur le rapport de l'atomisme d'Epicure à l'hypothèse cartésienne que les animaux sont de simples machines vivantes, et à son propre système des monades. Il cherche à rectifier par ce dernier les défauts et les erreurs qu'on remarque dans les deux autres doctrines.

Bayle avait encore opposé à l'hypothèse de Léibnitz d'autres difficultés qui ne roulaient pas tant sur le corps que sur l'âme. Il comparait l'âme, prise en

elle-même et seule, sans qu'elle perçût rien du dehors, à un atome d'Epicure entouré du vide, et en effet Léibnitz lui-même avouait qu'il considérait les monades comme des atomes substantiels; car il niait les atomes matériels, parce que la plus petite parcelle de matière est encore divisible. Or l'atome, tel qu'Epicure se le figurait, a une force motrice qui lui imprime une certaine direction, et il suivrait ce mouvement uniformément et sans obstacle, s'il ne rencontrait pas d'autres atomes. Place-t-on l'âme dans un état semblable, où rien d'extérieur n'y apporte de changement, il paraissait à Bayle que, quand elle a éprouvé une sensation agréable, elle doit persister toujours dans cette sensation; car, où la cause ne change pas, l'effet doit aussi demeurer constamment le même. Léibnitz avait dit qu'il faut considérer l'âme comme se trouvant dans un état de changement, et que par conséquent la cause totale ne reste pas la même. Bayle répondit que ce changement ne peut cependant qu'être semblable à celui d'un atome, qui se meut toujours dans la même ligne droite et avec la même vélocité, et qu'en supposant même un changement d'idées, la transition d'une idée à une autre doit au moins renfermer une cause de leur affinité.

Léibnitz prétendit se servir des bases mêmes de ces objections de Bayle pour éclaircir et démontrer son hypothèse. L'état de l'âme, comme atome, est un état de changement, une tendance : l'atome ne tend pas moins à changer de place que l'âme à changer de perceptions; tous deux changent de la manière la plus simple et la plus uniforme, la seule que leur état permette. Mais comment se fait-il cependant qu'il y ait autant de simplicité dans les changemens d'un atome, et autant de diversité dans ceux de l'âme ? Cet effet tient à ce que l'atome,

même lorsqu'il a des parties, ne renferme cependant aucune cause de variation dans sa tendance, puisqu'on suppose que les parties ne changent point de rapport, au lieu que l'âme, quelqu'indivisible qu'elle soit, renferme toutefois une tendance composée, c'est-à-dire, une pluralité de perceptions actuelles, dont chacune tend à un changement particulier correspondant à son objet, et qui existent toutes à-la-fois en elle, en vertu de leur connexion essentielle avec toutes les autres choses de l'univers. C'est précisément le manque de ces connexions dans les atomes d'Epicure qui les bannit de la nature; car il n'y a pas une seule chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres, de manière que l'âme, eu égard à la pluralité de ses modifications, doit être comparée moins à un atome matériel qu'à l'univers, qu'elle peint vu du point où elle se trouve, et dans un certain rapport même à la Divinité dont elle représente la qualité infinie d'une manière finie, à cause de l'idée confuse et imparfaite qu'elle a de l'infini. Mais la cause du changement des perceptions dans l'âme est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle peint. Les lois de la mécanique, qui se trouvent représentées dans les corps, sont réunies, et pour ainsi dire concentrées, dans les entéléchies ou les âmes, d'où elles tirent même leur source. Il est vrai que toutes les entéléchies ne sont pas, comme nos âmes, des images de la Divinité, parce qu'elles ne sont pas toutes destinées à former des membres d'une société ou d'un état, dont Dieu est le souverain; mais elles sont cependant toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes raccourcis à leur manière, des simplicités fertiles, des unités substantielles que la pluralité de leurs modifications rend infinies, des centres qui expriment une circonférence infinie. Au reste, la transition d'une sensa-

tion agréable à une autre douloureuse se conçoit aisément, puisque le plaisir et la douleur se touchent de si près, et que souvent le plaisir consiste en douleur et la douleur en plaisir.

Je néglige plusieurs autres objections faites par Bayle à Léibnitz, et auxquelles ce dernier répondit, parce qu'elles présentent moins d'importance, et qu'elles tiennent davantage à l'état où la philosophie se trouvait alors, état qui, sous ce point de vue, ne peut nous offrir aucune espèce d'intérêt aujourd'hui. Cependant je dois encore citer une remarque tirée de Saint-Augustin, et que Léibnitz rapporta contre Bayle au sujet de la théodicée. Il continua, à la vérité, de soutenir que le mal tire sa source de ce que le monde est le meilleur de tous les mondes possibles; mais on se trompe, ajoutait-il, quand on prétend, à l'instar des stoïciens, expliquer l'utilité du mal par son seul rapport au bien; car, à qui est-il donné de pénétrer dans les détails infinis de l'harmonie de l'univers?

Je vais encore faire mention de quelques difficultés élevées contre le système de l'harmonie préétablie par le savant bénédictin Lamy, auteur du livre intitulé : *De la connaissance de soi-même*. Léibnitz essaya également de les résoudre. Lamy demandait si les deux substances, le corps et l'âme, entre lesquelles règne une harmonie si absolue, ont été faites l'une pour l'autre. Léibnitz répondit affirmativement; car si ces substances s'accordent ensemble, Dieu les a créées précisément pour qu'elles fussent en harmonie l'une avec l'autre. D'après cela, pensait maintenant Lamy, le système du philosophe allemand ne différerait pas beaucoup de celui des causes occasionelles. Léibnitz ne prévoyait pas cette conclusion, on ne voulait au moins pas la concéder sans restriction. Dans le système des causes

occasionelles, les substances sont en harmonie parce que Dieu produit constamment cette harmonie, sans qu'elle soit la suite de l'état antérieur des substances. Or cette dernière proposition se trouve au contraire admise dans le système de Léibnitz. « En tout cas, « disait cependant le philosophe allemand, si quel- « qu'un veut prendre le système des causes occasio- « nelles d'une manière qui le transforme au mien, « je n'en serai point fâché. »

Lamy posait encore une autre question que voici : L'âme est-elle libre ou non dans la production de ses actes ? On serait presque tenté de croire que Léibnitz redoutait cette demande, et qu'il était bien aise d'y échapper. Il répondit qu'une question n'est pas une objection, mais que cependant il pouvait s'expliquer sans peine à cet égard. L'âme, dit-il, est libre dans les actions volontaires, où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison ; mais les pensées obscures et confuses, qui ont rapport aux changemens du corps, naissent de pensées confuses antérieures, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille ou les prévoie. Ainsi, quoique la douleur n'atteigne pas l'âme parce qu'elle le veut, elle n'arrive cependant point sans cause ni raison. Cette cause et cette raison résident dans les pensées obscures, qui sont arrangées d'après les changemens du corps. La réponse de Léibnitz à la question de Lamy était fort peu satisfaisante. Il soutenait la liberté de l'âme, sans la rendre concevable d'après son système. Aussi Lamy avait-il dit expressément que la liberté de l'âme admise par Léibnitz ne lui semblait pas être une véritable liberté. Le philosophe allemand refusait à l'âme le pouvoir de se procurer des perceptions et des sensations à volonté : or Lamy trouvait le déterminisme dans cette assertion. Léibnitz eut recours à toutes les subtilités

de la dialectique pour profiter d'un côté faible que son adversaire lui présentait effectivement en cela. Il demandait à son tour, si, dans aucun système philosophique quelconque, la liberté s'étend jusqu'au point de faire accorder à l'âme le pouvoir de se procurer à volonté des perceptions et des sensations. Ce serait alors lui attribuer une indépendance qui ne doit appartenir qu'à la Divinité. Comme Lamy ne pouvait pas répondre à la question par l'affirmative, Léibnitz concluait qu'il n'avait point limité la liberté de l'âme plus qu'elle ne l'est et ne le doit être dans toute espèce de système, même dans celui de l'indéterminisme.

De l'idée admise par Léibnitz, que l'état actuel de toute substance quelconque est une suite naturelle d'un état antérieur, Lamy prétendait encore conclure que le système de ce philosophe conduit au déterminisme; car une suite naturelle doit toujours être une suite nécessaire. Léibnitz protesta vivement contre cette conclusion. Ce qui est naturel est approprié à la nature de la chose; mais ce qui est nécessaire fait partie de son essence, et ne peut point être changé. Les feuilles poussent naturellement sur les arbres, et tombent : les hommes méchans commettent des crimes, mais il n'est pas nécessaire qu'ils s'en rendent coupables; il entre dans la nature de la vertu de produire de bonnes actions, mais ces actions en sont-elles moins libres ? La loi, que la pensée antécédente influe sur la suivante, n'exclut nullement la liberté. Dieu agit toujours d'après cette loi. Les perceptions confuses sont disposées comme les lois des mouvemens qu'elles représentent. On explique les mouvemens des corps par les causes efficientes; mais les causes finales apparaissent aussi dans les perceptions claires de l'âme, où règne la liberté. Cependant il n'y a pas moins d'ordre dans l'une de ces séries que dans l'autre.

Lamy avait dit en outre qu'en admettant même la possibilité du système de l'harmonie préétablie, la Divinité n'aurait pas pu le choisir, parce qu'il est indigne d'elle. Supposons, par exemple, dans les esprits vitaux d'un homme, un désordre produit par l'excès du vin : il est vraisemblable que des excès semblables seraient les suites naturelles de la disposition de l'âme, et que l'âme ne ferait alors qu'obéir aux lois qui lui ont été prescrites par la Divinité. Or une pareille institution peut-elle faire honneur à la sagesse divine ?

Léibnitz répondit : S'il survient un désordre dans le corps, il est naturel que nos perceptions obscures nous en informent. En outre, les natures de l'âme et du corps sont corrompues : quand l'âme obéit à sa nature, elle ne suit pas toujours les lois de Dieu ; mais cette corruption dépend de sa liberté. En prétendant la reprocher au système de l'harmonie préétablie, on attribue à ce système tous les inconvéniens qui se remarquent dans la nature des choses, et qui ont lieu, quelle que soit la doctrine philosophique qu'on embrasse. Le système des causes occasionelles exprime bien plus fortement encore l'objection de Lamy ; car, en l'adoptant, on peut soutenir que les désordres d'un homme sont les suites immédiates de l'influence de Dieu. Au reste, les désordres apparens sont compensés par l'harmonie infiniment plus grande qui règne dans le monde, de sorte qu'ils peuvent très-bien se concilier avec la sagesse divine. Il n'est pas besoin de commentaire pour découvrir combien peu cette réfutation est satisfaisante.

Voici encore une autre objection de Lamy. Ce bénédictin niait, comme Bayle l'avait déjà fait, que Dieu pût créer un automate exécutant sans raison ce que l'homme fait à l'aide de sa raison. Léib-

nitz s'étonna de cette objection. Il ne concevait pas comment il était possible d'assigner ainsi des bornes à la toute-puissance et à la sagesse de la Divinité, sans en alléguer aucune preuve démonstrative. D'ailleurs il existe une foule d'œuvres semblables de Dieu qui sont encore plus étonnantes. Ce qui forme le fœtus est un automate dont l'art surpasse tout ce que l'homme peut faire avec sa raison. Le plus beau poëme, ou tout autre ouvrage de l'esprit, n'en approche pas. A la vérité, le fœtus se forme par une préformation divine; mais c'est là précisément le cas de l'harmonie préétablie.

Lamy avait aussi objecté que, prises à part, les lois de l'harmonie préétablie ne paraissent pas être sages. Les êtres naturels tendent à leur conservation, et cependant il en est, comme les papillons, qui se précipitent sur la flamme d'une bougie, et qui s'y brûlent : il existe des âmes qui se tourmentent elles-mêmes. C'est une loi bien singulière que celle qui détermine une âme à laisser échapper une bonne pensée, lorsqu'elle sent une piqûre d'épingle. Léibnitz opposait qu'on peut faire la même objection à tous les systèmes, et notamment à celui des causes occasionelles. Veut-on blâmer la Divinité d'avoir arrangé les choses de manière que les papillons se brûlent en cherchant la chaleur, ou d'avoir soumis en partie les âmes aux mouvemens des corps? que ce soit l'effet d'une influence continuelle de Dieu, ou la suite d'une harmonie préétablie, ce n'en est pas moins un phénomène conforme à la nature des choses. Et pourquoi l'âme devrait-elle avoir, dans le système de l'harmonie préétablie, plus de perfection qu'elle n'en a dans celui des causes occasionelles?

Lamy avait surtout été choqué de ce que Léibnitz attribuait aux créatures une certaine force agissante, ou une énergie différente de la toute-puissance

divine. Cependant Léibnitz, de son côté, croyait n'avoir avancé en cela qu'une proposition soutenue de tout temps par les philosophes et les théologiens. Quand l'homme agit, il doit avoir une force d'agir, et quand il n'agit pas, il ne pèche pas non plus. L'opinion contraire peut conduire à une doctrine fausse et très-dangereuse. Celui qui prétend que Dieu est le seul être actif tombe aisément dans le système de Spinosa, suivant lequel la Divinité est l'unique substance, tandis que toutes les créatures n'en sont que des modifications transitoires; car, jusqu'à ce jour, rien n'a désigné plus précisément la substance que la force d'agir.

Léibnitz portait, sur les cartésiens, un jugement très-instructif, même pour certains philosophes de nos jours, et que cette raison m'engage à rapporter ici, en me servant à-peu-près des expressions de l'auteur. Il écrit dans une lettre à l'abbé Nicaise : « La « meilleure réponse que les cartésiens pourraient « faire à leurs adversaires et en particulier à la cri- « tique de l'évêque d'Avranches, c'est qu'ils suivent « le conseil donné par ce dernier, de renoncer à l'es- « prit de secte, lequel s'est toujours opposé aux « progrès des sciences ; qu'à la lecture des excellens « ouvrages de Descartes, ils joignent encore l'étude « de quelques autres grands écrivains, anciens ou « modernes ; qu'ils ne méprisent pas les philoso- « phes de l'antiquité, à qui Descartes a emprunté « une bonne partie de ses meilleures idées; qu'ils « s'en tiennent à l'expérience et aux démonstrations, « sans se perdre en raisonnemens généraux qui ne « sont propres qu'à favoriser la paresse et qu'à mas- « quer l'ignorance ; qu'ils ne se bornent pas à para- « phraser leur maître; qu'ils ne négligent point l'ana- « tomie, l'histoire, les langues et la critique, dont ils « reconnaissent l'importance et le prix; qu'ils ne

« s'imaginent pas qu'on sait tout ce qu'on doit savoir, « ou tout ce qu'on peut espérer de connaître ; en un « mot qu'ils sont trop modestes et trop studieux « pour mériter qu'on leur applique le proverbe : « *Ignorantia inflat.* Je ne conçois pas quelle mau- « vaise étoile les a empêché de trouver presque rien « de nouveau, et a voulu que la plupart des décou- « vertes aient été faites par des hommes qui n'appar- « tenaient point à leur secte.

« Il semble que ceux qui s'attachent à un seul « maître se rabaissent au-dessous de leur dignité « par cette sorte d'esclavage, et n'osent plus rien « penser que ce qui l'a été par leur idole. Je suis « certain que si Descartes avait vécu plus long- « temps, il aurait fait un nombre prodigieux de dé- « couvertes importantes. Je me rappelle d'avoir lu « dans une de ses Lettres que son intention avait été « uniquement d'écrire un discours sur la méthode, « et non de la faire connaître complètement. Les « cartésiens se trompent donc fortement quand ils « croient posséder la méthode entière de leur maî- « tre. D'ailleurs elle n'était pas non plus, à beau- « coup près, aussi parfaite que certains veulent « le donner à entendre.

« Je juge Descartes d'après sa géométrie. Cette « science était incontestablement son fort. Cepen- « dant on sait aujourd'hui qu'il n'alla pas aussi loin « qu'il aurait pu aller, ou qu'il assurait même avoir « été. Les problêmes les plus importans ont besoin « d'une nouvelle analyse tout-à-fait différente de la « sienne, ce dont j'ai donné plusieurs preuves. Il « me paraît aussi que Descartes ne s'est pas assez « pénétré des grandes vérités astronomiques de Ké- « pler, que la postérité a confirmées. Sa machine « de l'homme diffère infiniment de l'homme réel, « comme Sténon et autres l'ont démontré. Ses

« connaissances en chimie étaient fort imparfaites ;
« aussi tout ce qu'il a dit, soit sur cette science, soit
« sur les minéraux, est-il plus que médiocre. Sa
« métaphysique, quoiqu'ornée de quelques beaux
« traits de génie, est remplie d'erreurs et de para-
« logismes, et présente beaucoup de côtés faibles.
« J'ai découvert la source de ses erreurs au sujet
« des règles du mouvement, et, quoique j'estime sin-
« gulièrement sa physique, je ne la crois pas vraie,
« à l'exception de quelques objets particuliers. Ce
« n'en est toutefois pas moins un travail digne de
« toute nôtre admiration, et qui prouve ce qu'on
« pourrait et devrait faire aujourd'hui en s'étayant
« des principes plus solides que l'observation a si-
« gnalés depuis cette époque. En un mot, j'honore
« Descartes, mais souvent je ne puis le suivre.
« J'ai fréquemment été obligé de m'écarter de lui
« dans mes remarques sur ses principes qui con-
« tiennent les traits essentiels de sa philosophie gé-
« nérale. Pour poursuivre plus loin cet examen, il
« faudrait entrer dans les détails de la nature, dont
« l'explication n'est pas encore très-facile aujour-
« d'hui ; ce qui m'a engagé à ne pas en parler. »
Une certaine antipathie, suite peut-être de sa prédilection pour son propre système, dont l'école cartésienne affaiblissait alors l'éclat, semble percer dans ce jugement de Léibnitz, et s'y exprimer sans que le philosophe allemand l'ait lui-même remarqué. Les cartésiens n'avaient donc pas tout-à-fait tort quand ils lui reprochaient de vouloir établir sa réputation sur les ruines de celle de Descartes.

Ayant rapporté le jugement de Léibnitz sur la philosophie et le mérite littéraire de Descartes, je crois devoir faire connaître aussi son sentiment sur la célèbre preuve de l'existence de Dieu, dont Anselme de Cantorbéry fût l'inventeur au onzième

siècle, mais que Descartes tira de l'oubli, et essaya de perfectionner et de compléter.

L'essentiel de cette preuve est la proposition suivante : L'idée d'un être le plus parfait de tous renferme aussi en elle l'existence réelle de cet être, puisque l'existence fait partie des perfections, et que, si elle manquait à l'être conçu le plus parfait, cet être ne serait pas le plus parfait, parce qu'il pourrait s'ajouter quelque chose à sa perfection.

Léibnitz n'imitait pas quelques autres adversaires de Descartes, qui ne voyaient qu'un pur sophisme dans cette prétendue preuve ; mais il ne la regardait pas non plus comme une démonstration rigoureuse, à l'instar des cartésiens et entr'autres de Lamy. Ce n'est, au contraire, qu'une démonstration imparfaite, qui suppose l'être dont on doit prouver l'existence. En l'exposant, on admet tacitement que Dieu, ou l'être le plus parfait, est possible. Si cela eût été démontré d'avance, la démonstration de l'existence de Dieu eût mérité, d'après l'opinion de Léibnitz, l'épithète de démonstration géométrique *à priori*. C'est une nouvelle preuve de la vérité d'une règle, sur laquelle le philosophe allemand insistait souvent, celle qu'on ne peut pas raisonner sur des idées, quand on n'est pas certain de leur possibilité objective : règle à laquelle les géomètres font toujours attention, mais que les cartésiens négligeaient quelquefois. Cependant la démonstration de Descartes peut toujours passer pour présomptive, et on doit admettre la possibilité de l'être le plus parfait de tous tant qu'on n'en aura pas démontré l'impossibilité.

Léibnitz lui-même, à cette occasion, proposa une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Il n'est nullement nécessaire, pensait-il, de parler de perfections, pour échapper à ceux qui nient la possibilité de la réunion de toutes les perfections chez un seul être, et qui

déclarent par conséquent impossible l'existence d'un être le plus parfait de tous. Il suffit de dire que Dieu est un être par lui-même, un être primitif (*ens à se*). Il existe par son essence. De cette définition, on conclut aisément, que, si un pareil être est possible, il doit aussi exister : ou cette conclusion est un corollaire tiré de la définition, et qui n'en diffère presque pas; car, comme l'essence d'une chose n'est que ce qui en constitue la possibilité, il est clair qu'exister par son essence est la même chose qu'exister par sa possibilité. Or, donc, si on définit l'être primitif, un être qui doit exister parce qu'il est possible, tout ce qu'on pourrait dire contre l'existence d'un être semblable, s'élèverait également contre sa possibilité. Si l'être primitif est impossible, tous ceux qui ont la cause de leur existence dans un autre qu'eux être le sont également, parce qu'en dernière analyse ils ne peuvent être autrement que par un être primitif. Alors il n'existerait rien du tout. On peut aussi établir la proposition suivante : S'il n'existe aucun être nécessaire, il n'en existe non plus aucun possible. On connaît les objections que la philosophie critique a faites contre ces preuves ontologiques de l'existence de Dieu. Au reste, elles n'étaient pour Léibnitz qu'un essai tenté dans la vue de compléter la preuve de Descartes.

J'ai déjà dit précédemment que Léibnitz consacra aussi un examen particulier à la philosophie de Malebranche, outre les remarques contre le système des causes occasionelles éparses dans ses écrits philosophiques sur l'harmonie préétablie. Cette critique, ayant pour titre : *Examen des principes du R. P. Malebranche*, est dialoguée. Léibnitz reconnaît des pensées belles et sublimes dans l'ouvrage du philosophe français : il y découvre aussi des vérités, et des erreurs rectifiées; mais il n'y trouve

pas assez de détails sur les principes les plus importans du système. Il commence par donner un aperçu rapide des idées principales de Malebranche, et lui-même propose ensuite les doutes sous le personnage de Philaret.

Malebranche avait prétendu avec Descartes que matière et étendue sont synonymes, ou que l'étendue constitue l'essence de la matière, et que la Divinité n'a besoin que de l'étendue pour former les corps, de même que ceux-ci cesseraient d'exister si Dieu détruisait l'étendue. Léibnitz niait que l'étendue fût suffisante pour la formation d'un corps : ce dernier exige encore, pour employer les expressions des philosophes grecs, le pouvoir d'antitypie, ou une force de résistance, d'impénétrabilité, qu'on ne rencontre pas dans l'étendue, laquelle ne constitue que le lieu ou l'espace où les corps se trouvent. Si le monde physique cesse d'exister après la destruction de l'étendue, c'est une preuve que l'étendue se range parmi les caractères essentiels du corps, mais non qu'elle en renferme l'essence complète et toute entière. La grandeur fait aussi partie de l'essence de l'étendue; mais celle-ci ne la constitue pas seule. Le nombre, le temps et le mouvement ont de la grandeur, et diffèrent cependant de l'étendue. Si Dieu détruisait toutes les grandeurs existantes, il annihilerait aussi l'étendue; mais, s'il produisait d'abord la grandeur, il ne produirait peut-être que le temps, sans donner naissance à l'étendue. Il n'en est pas autrement de l'étendue et du corps. Dieu détruirait les corps en détruisant l'étendue; mais, s'il ne produisait que l'étendue, il produirait peut-être l'espace sans corps.

Pour prouver que l'essence du corps consiste dans l'étendue, Malebranche avait aussi eu recours à une idée particulière qu'il se formait de la substance. Tout

ce qu'on peut concevoir isolément et en soi-même, sans être obligé de penser à autre chose, ou sans que l'idée qu'on y attache représente encore une autre chose quelconque, est une substance. Au contraire, ce qu'on ne peut concevoir que sous la dépendance d'une autre chose est une modification de la substance. D'après cette théorie, l'étendue est une substance : car on peut la concevoir jouissant d'une existence à part, sans être contraint de penser à une autre chose dont elle dépende. Mais on ne peut pas concevoir le corps sans l'étendue. Etendue et corps sont donc identiques, quant à l'essence; et lorsqu'on distingue le corps de l'étendue, on ne peut le considérer que comme une modification de cette dernière.

Léibnitz fit plusieurs objections contre la définition de la substance. Rigoureusement parlant, Dieu est le seul être qu'on puisse concevoir indépendant de toute autre chose. Voulons-nous, demandait-il, dire, avec Spinosa, que Dieu est la seule et unique substance, et que les créatures n'en sont que des modifications ? Si on prétendait restreindre davantage la définition, et dire qu'une substance est ce qu'on peut concevoir indépendant de toute autre créature, il pourrait cependant se rencontrer des choses qui seraient aussi indépendantes que l'étendue, sans être pour cette raison des substances. Ainsi la force agissante, la vie, l'antitypie, sont des choses essentielles, et en même temps primitives; on peut, par abstraction, les concevoir indépendantes des autres idées, et même de leurs sujets. Au contraire, les sujets ne se conçoivent qu'au moyen des attributs, et cependant ces attributs diffèrent des substances dont ils sont attributs. Il y a donc des choses qui ne sont pas des substances, et qui, malgré cela, n'en sont pas moins susceptibles que ces

substances d'être conçues indépendantes. L'indépendance n'est donc point le caractère de la substance.

On pourrait objecter qu'on ne peut pas concevoir les abstractions indépendantes de tout au monde, ou au moins des objets concrets. Quelqu'imparfaits qu'on suppose ces derniers, ils doivent cependant toujours être unis à l'attribut essentiel et primitif pour compléter l'objet de l'idée. On peut donc corriger la définition que Malebranche donnait de la substance en ne l'appliquant qu'aux choses concrètes. Alors la substance devient une chose concrète indépendante de tout autre objet concret.

Mais, repliquait Léibnitz, l'idée de la chose concrète elle-même suppose la substance, et cette définition renferme un cercle vicieux. Ensuite, l'étendue n'est pas une chose concrète, mais une abstraction du corps étendu. Enfin, il s'ensuit que le concret seul est la substance, parce qu'on doit toujours le recevoir dans l'idée de l'abstraction.

Cependant on peut répondre à la première objection qu'on n'a pas besoin de la substance pour définir la chose concrète, puisque les accidences peuvent aussi être concrètes. En effet, la chaleur peut être grande ou avoir une grandeur; mais la grandeur est une chose concrète. On peut dire qu'un nombre est grand, proportionné, évaluable, etc. Considérant l'espace ou l'étendue comme identiques avec le corps, Malebranche pouvait répondre à la seconde objection que l'étendue est une chose concrète; mais alors on lui opposait qu'elle cesse ainsi d'être une abstraction, quoiqu'elle doive toutefois l'être en même temps, parce que l'abstraction n'est jamais identique avec la chose concrète, et qu'il faut toujours qu'elle en diffère. Il est possible de dire, contre la troisième difficulté, que l'étendue ou le

corps est le sujet premier, qu'on considère comme la matière ayant reçu la figure et le mouvement pour former un sujet parfait. La discussion roule donc sur la question de savoir si l'étendue est une abstraction ou une chose concrète.

Or, Léibnitz prétendait que l'étendue n'est rien de plus qu'une abstraction, et qu'elle a besoin de quelque chose qui soit étendu : elle a besoin d'un sujet ; et, par rapport à ce sujet, elle est une chose relative, comme la durée. Elle suppose, en outre, quelque chose d'antérieur et de déterminé dans ce sujet, une qualité quelconque, un attribut, une nature du sujet, qui s'étende avec ce sujet, et qui soit fixe. Par exemple, il y a dans le lait une étendue ou une diffusion de blancheur, dans le diamant une étendue ou une diffusion de dureté, dans tout corps en général une étendue ou une diffusion d'antitypie ou de matérialité. Il est clair, d'après cela, que quelque chose marche avant l'étendue dans le corps, et on peut, à certains égards, dire que l'étendue est pour l'espace ce que la durée est pour le temps. La durée et l'étendue sont des attributs des choses ; mais le temps et l'espace sont pris comme hors des choses, et servent à les mesurer.

Ceux qui distinguent l'espace du corps, le considèrent comme une substance qui constitue le lieu, tandis que les cartésiens, et Malebranche aussi, l'identifient avec la matière, et n'assignent que le mouvement pour caractère essentiel à l'étendue. Mais les cartésiens donnent tacitement à entendre par-là que l'étendue ne suffit pas pour constituer la matière ou le corps, puisqu'ils sont obligés d'ajouter la mobilité, qui est une suite de l'antitypie, et sans laquelle un corps ne pourrait pas être choqué ou mû par un autre. Quand les cartésiens disent que le mouvement est une suite de l'étendue, parce

que celle-ci est divisible à l'infini, et qu'une de ses parties peut être séparée des autres, leurs adversaires ne leur accordent pas cette conclusion. Ils répondent qu'on peut bien désigner nominativement les différentes parties de l'étendue (séparée du corps), et les distinguer logiquement, mais qu'il est impossible de les séparer les unes des autres. Léibnitz, quoiqu'il admît une distinction entre l'idée d'étendue et celle de corps, soutenait cependant que l'étendue n'est point une substance, ou qu'il n'y a pas une seule chose n'ayant que la simple étendue. En accordant même la réalité d'une substance semblable, il n'en croyait pas moins devoir établir une différence entre l'étendue et l'attribut auquel l'étendue ou la diffusion (comme idée relative) se rapporte, et qui serait la situation ou la localité. La diffusion de lieu formerait l'espace, qui serait en quelque sorte le *primum recipiens*, ou le sujet primitif de l'étendue, et par lequel cette étendue tomberait également en partage aux autres choses qui se trouvent dans l'espace. Ainsi l'étendue, comme attribut de l'espace, est la diffusion ou la continuation de la situation ou de la localité, de même que l'étendue du corps est la diffusion de l'antitypie ou de la matérialité. En effet, le lieu n'est pas moins dans le point que dans l'espace, et par conséquent le lieu peut exister sans étendue ou diffusion; mais la diffusion ou la simple longueur forme une ligne locale, qui est douée d'étendue. Il en est de même de la matière: elle existe dans le point comme dans le corps, et sa diffusion dans le seul sens de la longueur forme une ligne matérielle. Les autres continuations ou diffusions en largeur et en profondeur produisent la surface et le solide des géomètres: en un mot, l'espace est dans le lieu, et le corps dans la matière.

Il résulte du raisonnement précédent qu'on ne peut concevoir indépendamment des autres choses ni l'étendue ni le corps lui-même. On doit donc admettre ou que les corps ne sont pas des substances, ou qu'être conçu indépendamment des autres choses n'est pas une qualité de toutes les substances, quoique du reste ce caractère n'appartienne en propre qu'aux seules substances. En effet, comme le corps est un tout, il dépend essentiellement des autres corps dont il est composé, et qui font partie de lui-même. Il n'y a que les monades, c'est-à-dire, les substances simples et indivisibles, qui soient véritablement indépendantes de toutes les autres choses concrètes créées.

Malebranche avait encore soutenu que tout ce qui a des modifications qu'on ne peut pas expliquer par l'étendue, diffère du corps. Or, l'âme a des modifications de cette espèce : elle n'a même pas d'antitypie, de sorte qu'elle remplit à proprement parler son lieu ; car les sensations agréables, les désirs et toutes les idées, ne sont pas des rapports de distance : on ne peut point les mesurer par pieds ou par pouces, comme l'espace ou ce qui le remplit.

Léibnitz s'accordait avec Malebranche quant à l'idée que les modifications de l'âme ne sont pas des modifications de la matière, et qu'en conséquence l'âme est immatérielle. Seulement il n'était pas entièrement satisfait de la manière dont le philosophe français prouvait cette assertion. Suivant Malebranche, les idées ne sont pas des rapports de lieu, parce que nous ne les mesurons point. Un épicurien, disait Léibnitz, pourrait objecter que cela provient de ce que nous ne connaissons pas bien les idées. Si nous avions connaissance des corpuscules qui produisent les idées et les mouvemens nécessaires pour leur donner naissance, nous verrions

bien que les idées sont commensurables, et que ce sont simplement des jeux de machines très-délicates. Il ne parait pas non plus que la nature des couleurs consiste, quant à son essence intime, en quelque chose susceptible d'être mesuré, et cependant, s'il est vrai que la cause de cette qualité des objets réside dans certaines configurations et certains mouvemens, que, par exemple, la blancheur de l'écume provienne d'une foule de petites bulles creuses polies comme des miroirs, on pourra rapporter cette même qualité à une chose mécanique, matérielle et susceptible d'être mesurée. Léibnitz croyait alléguer une meilleure preuve de la spiritualité de l'âme en disant que toute matière est passive, proposition que tous les matérialistes ou tous les philosophes mécaniciens sont obligés d'admettre. L'origine de l'activité ne peut donc point être une modification de la matière; mais le mouvement et la pensée doivent avoir une autre cause. Léibnitz sentait bien les objections qu'il était possible d'élever contre son argument. Il pouvait compter que plusieurs sectes philosophiques, les platoniciens, les aristotéliciens et même les écoles modernes, loin de lui accorder le moins du monde la simple passiveté de la matière, expliqueraient au contraire mécaniquement l'état actif et l'état passif par les forces primitives de cette matière. Pour combattre ces difficultés, il renvoya aux *Actes des érudits*, où il avait développé sa doctrine, d'après laquelle l'activité est rapportée à une entéléchie primitive qui se trouve dans la matière, et qui a le pouvoir passif au-dessous d'elle. Cette entéléchie première n'est autre chose que ce qu'on appelle aussi âme, une substance simple, immatérielle, indivisible et indestructible, un principe de vie. Il n'est aucune partie, quelque petite qu'elle soit, d'une masse matérielle, qui ne renferme des corps organiques, doués du

pouvoir de perception ou d'une espèce d'âme. La nécessité de supposer une force agissante d'elle même dans les corps, pour expliquer les mouvemens de ces derniers, est la preuve la plus évidente que les principes du mécanisme, d'où les lois du mouvement doivent être tirées, ne peuvent pas être empruntés à ce qui est purement passif, géométrique ou matériel, en d'autres termes, ne peuvent pas être déduits de simples axiomes mathématiques ; car il faut avoir recours à la métaphysique réelle pour justifier les règles dynamiques.

D'un autre côté, on pouvait encore alléguer contre la preuve de l'immatérialité de l'âme donnée par Léibnitz, que Dieu peut produire immédiatement tout ce qu'on a coutume d'attribuer à l'âme, que, par conséquent, les modifications et les actions qui outrepassent les forces de la matière, n'autoriseraient pas à admettre des âmes spécifiquement différentes de cette matière, puisqu'elles seraient des effets de Dieu. Cette objection s'applique non seulement à la doctrine de Léibnitz, mais encore à l'opinion de Malebranche, à cette dernière même plus encore qu'à l'autre. Léibnitz répondait : Les modifications attribuées aux âmes, et que nous sentons dans la nôtre propre, ne peuvent point être des modifications de Dieu. Quant à ce qui concerne les actions, on ne peut au moins pas nous contester à nous-mêmes nos actions intérieures, et celles-ci sont suffisantes ici ; car la matière, comme chose purement passive, n'en est en aucune manière capable. Mais l'hypothèse entière, qui attribue toutes les actions de l'homme à la Divinité, fait de la nature humaine et de ses phénomènes un miracle, et même un miracle sans raison, indigne de la sagesse divine. Usant du même pouvoir d'imaginer des choses que la seule toute-puissance admirable de Dieu pourrait

rendre possible, on serait en droit de soutenir que Dieu est seul dans le monde, et qu'il produit tous les phénomènes dans son âme, comme s'il existait d'autres choses hors de lui quoique ces choses n'existassent réellement pas.

Cependant quel que soit le sentiment qu'on adopte à cet égard, l'hypothèse que Dieu produit toutes les opérations de l'âme dans la matière, oblige nécessairement de croire à l'existence de la Divinité. Ceux donc qui nient l'immortalité de l'âme devraient au moins recourir à Dieu, quoiqu'ils évitent si volontiers de le faire. Mais sont-ils une fois obligés de reconnaître l'existence d'un Dieu, d'un esprit infiniment puissant et infiniment sage, il n'est plus difficile de leur prouver que Dieu a encore créé d'autres esprits immatériels, infinis comme lui-même, et qu'il ne pourrait pas être juste si nos âmes périssaient en même temps que nos corps.

Après avoir fixé la différence entre âme et corps qui forme la base de ses principaux dogmes philosophiques, Malebranche s'était efforcé de démontrer que les idées perçues par l'âme sont des réalités. Il alla même plus loin; il soutint que ces idées ont une existence éternelle et nécessaire, et qu'elles sont les paradigmes du monde visible, au lieu que les choses que nous croyons voir hors de nous, sont souvent illusoires, et toujours transitoires. Parmi les argumens qu'il allégua, on remarque le suivant: Supposons que Dieu anéantisse tous les êtres créés, à l'exception d'un seul homme, et que lui-même peigne les objets à cet homme, l'homme verra les mêmes beautés de la nature qu'il aperçoit sans la supposition actuelle; donc les beautés qu'il voit réellement ne sont pas matérielles, mais sont intelligibles.

Léibnitz accorda que les choses matérielles ne

sont pas les objets immédiats de nos perceptions; mais il trouva avec raison la preuve de l'hypothèse de Malebranche très-peu satisfaisante. Le philosophe français tirait au moins une conclusion peu exacte en disant que, puisqu'en cas d'anéantissement des choses extérieures, nous verrions tout dans un monde intelligible, nous devons actuellement encore apercevoir tout dans un monde intelligible. Nos perceptions actuelles et ordinaires ne peuvent-elles donc pas être d'une toute autre nature que ces perceptions extraordinaires que Dieu nous donnerait immédiatement après la destruction des êtres créés? En outre, de l'anéantissement des choses créées, il ne s'ensuivrait pas encore nécessairement que nous connussions tout dans un monde intelligible. Ceux qui croient à l'influence des corps sur les âmes, pourraient dire que, dans le cas de destruction des corps, Dieu pourvoirait peut-être à leur défaut, et produirait dans nos âmes les qualités que les corps y font naître, sans qu'il fût besoin pour cela d'idées éternelles et d'un monde intelligible. Et même si tout arrivait en nous à la manière ordinaire, comme dans le cas supposé d'anéantissement, c'est-à-dire, si on admettait que nous produisons nous-mêmes les perceptions en nous, ainsi que Léibnitz le pensait, ou si, d'après l'opinion de Malebranche, Dieu produisait les phénomènes intérieurs en nous, sans que le corps exerçât aucune influence sur nous, serait-il alors nécessaire de supposer des idées extérieures? Ne suffirait-il pas que ces phénomènes fussent de simples modifications nouvelles et passagères de notre âme?

Malebranche s'était surtout appuyé de l'espace, pour prouver que les idées objectives sont des réalités éternelles. Si nous avons une idée de cet espace, nous en avons une de l'infini; mais l'idée de l'infini

est-elle même infinie; et un objet infini ne saurait être une modification de notre âme, qui est finie. Il y a donc des idées objectives, que nous percevons, et qui ne sont pas des modifications de notre âme. Si on objecte que la terre, par exemple, oppose de la résistance, et qu'elle est par conséquent un solide, Malebranche répond que la résistance peut être imaginaire, comme il arrive en songe, mais que les idées ne sont jamais illusoires.

De son côté, Léibnitz ne niait pas que nous ayons une idée de la perfection infinie; car il ne faut pour cela que penser l'absolu, et faire abstraction de toutes limites. Nous avons encore une perception de l'infini, en ce que nous y prenons part, parce que nous participons un peu à la perfection. Cependant on peut douter, avec raison, que nous ayons une idée d'un tout infini, ou d'un infini composé de parties; car le composé ne peut pas être absolu. A la vérité, nous concevons très-bien que, par exemple, toute ligne droite plus longue qu'une autre donnée est possible; mais nous avons aucune idée d'une ligne droite infinie, c'est-à-dire, plus longue que toutes les lignes droites possibles.

Malebranche pouvait avoir ici recours à un subterfuge pour échapper à l'argument de Léibnitz. Il pouvait dire que la seule idée objective de l'étendue est infinie; mais que la pensée que nous en avons, et qui est une modification de notre âme, n'est point infinie. Mais comment voulait-il alors prouver que nous ayons besoin de quelque chose de plus que de nos pensées, et de leurs objets en nous, et qu'une idée infinie existante en Dieu fût un objet nécessaire pour en avoir simplement une pensée finie? N'aurait-il pas dû suffire que les idées correspondissent aux pensées? Dans ce cas il ne reste donc plus aucun moyen d'avoir des idées semblables. Malebran-

che s'expliquait de la manière suivante : L'esprit ne voit pas l'infini comme s'il le mesurait par sa pensée. Il ne suffit cependant pas qu'il n'en voie point le tout, car il pourrait espérer de le trouver ; mais il conçoit qu'il n'existe pas. Il en est ici de même qu'en géométrie, c'est-à-dire, que quelque loin qu'on pousse la subdivision, on ne trouvera jamais une partie d'un côté du carré, quelque petite qu'elle puisse être, qui puisse être aussi une partie de la diagonale, ou qui puisse la mesurer exactement. Les géomètres voient de la même manière les asymptotes de l'hyperbole, qu'ils savent bien ne pouvoir jamais atteindre, quoiqu'ils s'en approchent infiniment. Ce mode de connaître l'infini, disait Léibnitz, est certain et incontestable : il prouve aussi que les objets sont innombrables et sans bornes ; mais, quoique nous en puissions conclure qu'il n'y a pas de dernier tout fini, il ne s'ensuit toutefois pas que nous connaissions réellement un tout infini. Il n'y a pas de ligne droite infinie ; mais toute ligne droite peut être prolongée, et être surpassée par une autre plus grande. L'exemple tiré de l'espace ne fournit donc aucune preuve spéciale que nous devions admettre la présence de certaines idées existantes par elles-mêmes, et différentes des modifications passagères de nos pensées ; car il paraît que nos pensées sont suffisantes à elles seules. Pourquoi ne pourrions-nous pas voir les choses en nous ? Il est vrai que je vois leur essence ou leur possibilité, même lorsque je n'aperçois pas leur existence réelle, et que ces possibilités, même quand nous ne les voyons point, subsistent toujours comme vérités éternelles, dont la réalité entière doit reposer sur quelque chose d'actuellement réel, c'est-à-dire, en Dieu ; mais la question est de savoir si nous sommes autorisés à dire que nous les voyons en Dieu.

Léibnitz proposa encore un moyen de justifier l'opinion de Malebranche, quoiqu'elle semble très-paradoxale à tous ceux qui n'ont pas le pouvoir d'élever leur esprit au-dessus des sens. Je suis persuadé, dit-il, que Dieu est le seul objet extérieur et immédiat pour les âmes, parce que c'est le seul existant hors de ces âmes qui agisse immédiatement sur elles. Nos pensées et tout ce qu'elles renferment, en tant qu'elles comprennent une perfection quelconque, sont produites sans cesse par son activité non interrompue. Ainsi, en tant que nous recevons nos perfections bornées des siennes, qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement, et, dans ce sens, on peut dire que notre esprit est affecté d'une manière immédiate par les idées éternelles en Dieu, en tant qu'il a des pensées qui se rapportent à ces idées ou qui y prennent part, en d'autres termes, que notre esprit voit tout en Dieu.

Après avoir ainsi discuté les raisonnemens philosophiques et les critiques d'opinions étrangères aux siennes, qu'on trouve épars dans les Opuscules et les Lettres de Léibnitz, je vais indiquer encore quelques-unes de ses excellentes remarques sur le style philosophique. Elles font le sujet de mémoires annexés à son édition de l'*Antibarbarus philosophicus*, de Marie Nizolius.

On peut rapporter la perfection du style à trois qualités, qui sont : la clarté, la vérité et l'élégance. L'utilité a trait au contenu et non au style. La clarté dépend du choix des expressions, qui doivent être toutes connues du lecteur attentif ou versé dans la connaissance du sujet dont on s'occupe; sinon il faut commencer par les lui expliquer avec exactitude et précision. Mais la clarté ne résulte pas uniquement des mots considérés isolément, et elle est encore la suite de leur construction. Cependant Léibnitz pensait que l'obscurité et la diffusion de la construction

paraissent être des défauts plutôt de l'orateur et du poëte que du philosophe, qui doit, par conséquent, s'attacher d'une manière spéciale à la clarté des mots et des expressions qu'il emploie. A cet égard, il avait peut-être raison, quoiqu'un de nos philosophes les plus modernes et les plus célèbres fasse une exception remarquable à sa règle. L'élégance n'est point aussi nécessaire au style philosophique : cependant Léibnitz ne disconvenait pas qu'elle ne pût servir à éveiller l'attention, à toucher le cœur, et à rendre la mémoire moins paresseuse. On ne peut aspirer à la certitude et à la vérité qu'autant que la matière comporte ces deux qualités. En y regardant de bien près, on finit par trouver que la certitude, lors même que l'écrivain porte la plus sévère attention à ses définitions, n'est autre chose que la clarté. Celui qui conçoit clairement une chose en est aussi certain qu'il est possible de l'être ; car on voit aisément que la vérité d'une proposition ne s'aperçoit pas quand on ne connaît point la signification des mots, c'est-à-dire, quand cette proposition n'est pas claire.

Deux vices s'opposent à la clarté du style philosophique : l'obscurité, ou, si on peut parler ainsi, la trop grande clarté ou l'ambiguité de l'expression. Dans le premier cas, la signification des mots est tout-à-fait inconnue ; dans le second, il s'en présente plusieurs au milieu desquelles on est incertain de celle dont l'auteur a fait choix. Léibnitz donna plusieurs conseils salutaires pour éviter ces deux défauts. Si l'acception usitée d'un mot s'écarte du sens qu'il dut avoir originairement, il faut s'attacher moins à cette signification primitive qu'à l'usage ordinaire et reçu ; mais si le sens qu'on attache au mot n'est pas contraire à une certaine signification conforme à l'étymologie, on doit s'en tenir à cette dernière. Quand un mot a plusieurs significations, il faut s'efforcer d'en abstraire

la signification générale, qui renferme toutes les autres acceptions usitées, ainsi que les commentateurs théologiens sont dans l'usage de le faire à l'égard des termes et des locutions de l'Ecriture-Sainte; ou, si on ne peut pas en agir ainsi, on doit fixer soi-même un usage en quelque sorte primitif, d'où les autres significations découlent. Lorsqu'on a fait choix d'un sens donné pour un mot, il faut, dès que l'occasion se présente, l'exprimer par une définition de l'objet que ce mot désigne; car une définition n'est autre chose que l'explication du sens attaché à une expression; mais cette définition ne doit pas seulement être vraie, et il faut encore qu'elle soit réellement claire.

Il importe d'éviter les termes techniques, autant que possible, et surtout de s'abstenir de tous les mots qui ne sont pas usités dans le langage ordinaire, qui sont étrangers au lecteur, et qui choquent le bon goût. Léibnitz insistait fortement sur cette règle, quoique lui-même ait fait usage d'expressions techniques dans l'exposition de son propre système philosophique, et qu'il en ait inventé de nouvelles. *Termini technici*, disait-il, *cane pejus et angue fugiendi sunt*. Peut être remarqua-t-il par la suite que cette règle, qu'il avait donnée dans sa jeunesse, n'est pas susceptible d'une application exclusive, et qu'on doit avoir égard aussi au précepte de Cicéron : *novis rebus nova sunt imponenda nomina*. Lorsqu'on a une fois fixé le sens d'un mot, il faut demeurer constamment fidèle à cette signification, sans quoi on porte naturellemeut et nécessairement du trouble et de la contradiction dans les idées. La manie d'employer des termes techniques, ou de donner aux mots un sens différent de l'usuel, est très-pernicieuse. Les philosophes ordinaires (*philosophi plebeji*) ne se distinguent pas toujours par la nouveauté des objets de leurs mé-

ditations, ou par l'originalité de leurs idées, mais seulement par une autre manière de penser, ou parce qu'ils considèrent les choses sous un aspect différent, parce qu'ils les associent et les comparent avec d'autres choses. Le meilleur moyen de capter l'attention des hommes est de désigner les choses connues par des mots nouveaux : le vulgaire est alors très-disposé à croire que les choses ou les idées elles-mêmes sont nouvelles. *De cæterò tantùm abest, ut philosophi res abstrusiores et nobiliores sentiant, ut potiùs contrà; antequàm incomparabilis Verulamius, aliique præclari viri philosophiam ex aëris divagationibus aut etiam spatiò imaginariò ad terram hanc nostram et usum vitæ revocarunt, sæpè ciniflo aliquis alchymista solidiores et præclariores de rerum naturâ comprehensiones habuerit, quam philosophaster quispiam (neque enim negamus, etiam inter philosophos, eos præsertim, qui ex Aristotelis et veterum fontibus potiùs, quàm lacunis scholasticorum, sua hauserunt, viros solidè et ad usum doctos complures superfuisse), inter claustra solis sive hæcceitatibus, sive hoccitatibus incumbens.*

Léibnitz osa déjà établir en proposition générale que ce qui ne peut pas être exprimé intelligiblement et en termes populaires, à l'exception des sensations immédiates, comme les couleurs, les odeurs, les saveurs, se range au nombre des subtilités, et doit être absolument banni de la philosophie. Aussi quelques-uns des meilleurs philosophes modernes ont-ils adopté une marche excellente en forçant les dialecticiens leurs adversaires d'exprimer clairement toutes leurs idées, ou, lorsqu'ils les voyaient chercher à éviter cette difficulté, en les contraignant de les rendre dans une langue vivante. Les dialecticiens éprouveraient souvent un cruel embarras à le faire, et s'ils y parvenaient, ils seraient tournés en ridicule par les

personnes sensées qui ne sont pas parfaitement au courant du latin des écoles. C'est de cette manière que les Français et les Anglais ont réussi peu à peu à bannir la méthode scolastique de raisonner, parce que ces nations ont commencé de bonne heure à traiter la philosophie dans leur langue, de sorte que le vulgaire lui-même put en juger. La même chose serait arrivée sans doute aussi en Italie, si les théologiens scolastiques n'y étaient pas venus au secours des philosophes. Mais, en Allemagne, c'est surtout à cause de la négligence de la langue allemande que la philosophie scolastique y est demeurée dominante (jusqu'au temps de Léibnitz). Cependant Léibnitz assurait déjà que, de toutes les langues vivantes, aucune n'est plus appropriée à la philosophie que celle des Germains, parce qu'aucune n'est plus riche en mots d'une signification réelle. L'italien et le français étant nés du latin, il est plus facile d'y imiter la terminologie philosophique latine des anciennes écoles. L'allemand ne se trouve pas dans ce cas; aussi a-t-il toujours paru impropre aux discussions philosophiques, ce qu'il n'est réellement point. Je n'ai pas besoin d'ajouter que cette remarque de Léibnitz sur les qualités de l'allemand par rapport à la philosophie, s'est pleinement justifiée dans les temps modernes, depuis qu'on a commencé à cultiver plus généralement cet idiome.

Mais, en recommandant de la popularité dans le style et dans les idées philosophiques, Léibnitz fixait toutefois l'attention sur la grande différence qui existe entre la philosophie acroamatique et la philosophie exotérique. Dans la première, on démontre tout scientifiquement : dans la seconde, on expose les résultats par des raisons analogiques et topiques, ou quelquefois démonstratives, mais qui ne doivent, dans ce dernier cas, être développées que

d'une manière topique; on se sert ici d'exemples et de comparaisons pour rendre les idées plus sensibles. La philosophie exotérique permet infiniment plus de liberté dans la classification, elle ouvre un champ plus libre à l'imagination, et elle exige moins de sévérité que l'acroamatique. Cependant, quelque libre que la méthode acroamatique puisse être, elle doit s'abstenir autant que possible de l'usage des tropes. Léibnitz reproche à la philosophie scolastique d'employer trop de tropes, ce qui paraît au premier abord un paradoxe. Il range entr'autres ici les mots *dependere*, *inhærere*, *emanare* et *influere*. Suarez se vantait d'avoir imaginé ce dernier terme pour désigner l'idée générale d'occasioner ? Il est vrai qu'aujourd'hui ces métaphores et autres encore sont introduites dans la terminologie philosophique, et qu'on comprend les idées qui s'y rattachent; mais, si on remonte jusqu'à leur signification véritable et primitive, on voit qu'elles n'étaient rien moins qu'appropriées aux idées qu'elles devaient rendre, et que ceux qui en firent usage les premiers, n'avaient pas le plus léger sujet de se glorifier de leur invention.

Après la mort de Léibnitz, on publia plusieurs de ses manuscrits qu'on conservait dans la bibliothèque royale de Hanovre. Je vais entrer dans quelques détails sur le contenu de l'un d'eux : *Historia et commentatio linguæ caracteristicæ universalis, quæ simul sit ars inveniendi et judicandi*. Cet opuscule est remarquable, parce que Léibnitz y racontant comment il fut conduit dès sa jeunesse à l'idée d'une langue universelle, idée qu'il poursuivit toujours de plus en plus par la suite, on y trouve certains documens qui doivent avoir de l'intérêt pour les admirateurs de ce grand homme, et répandre du jour sur son histoire.

Léibnitz débûte par l'ancien dogme que Dieu a

tout fait par poids, mesure et nombre. Mais il y a des choses qui ne peuvent pas être pesées, parce qu'elles manquent de force et de pouvoir : il y en a qui n'ont point de parties, et qu'on ne saurait par conséquent mesurer; mais il n'en est aucune à qui le nombre ne soit applicable. Le nombre est donc, en quelque sorte, une figure métaphysique, et l'arithmétique est une certaine statique de l'univers, à l'aide de laquelle on cherche et détermine les pouvoirs et les qualités des choses. On exprime sans peine par là l'origine de l'opinion que les nombres renferment des mystères, idée que les pythagoriciens conçurent les premiers, et qu'un grand nombre de modernes ont embrassée, quoique personne n'ait eu la clef de la véritable nature du secret.

Léibnitz croyait l'avoir découverte dans le fait qu'on peut assigner un nombre caractéristique à chaque chose. On parvient de cette manière à produire une langue générale et caractéristique, qui renferme en même temps l'art d'inventer et de juger, et qui opère dans son genre ce que les signes arithmétiques et algébriques font à l'égard des nombres et des grandeurs abstraites. Léibnitz trouvait avec raison cette idée originale, parce qu'à la vérité on avait déjà fréquemment tenté de composer des tables de toutes les idées des choses, et de donner naissance, au moyen de ces tables, à une langue caractéristique générale, dont les peuples étrangers eux-mêmes pussent se servir pour se communiquer réciproquement leurs idées; mais aucun essai n'exprimait à-la-fois l'art de l'invention et du jugement, ce qui était un avantage du sien.

Il est à regretter que Léibnitz se soit borné à faire connaître son idée d'une manière générale, sans la développer lui-même. Il parle en termes si précis de la possibilité d'exécuter son plan, qu'on voit claire-

ment que la réalité en existait toute entière dans son esprit. Comme, pendant sa jeunesse, à chaque connaissance qu'il cherchait à acquérir, avant même de l'avoir bien saisie, il arrivait à de nouvelles découvertes, il conçut l'idée qu'outre les catégories simples, il doit y en avoir d'autres contenant, dans l'ordre naturel, non-seulement toutes les idées simples, mais encore toutes les idées composées. Cette idée le conduisit à celle d'un alphabet de toutes les connaissances humaines, et lui fit penser qu'en combinant cet alphabet et analysant les mots qu'on en formerait, il serait possible d'inventer et de juger tout. Etant encore fort jeune, il exposa les résultats de ses recherches sur cette matière dans sa *Dissertatio de arte combinatoriâ*, qui parut en 1666.

Léibnitz s'étonnait qu'aucun des grands logiciens, parmi lesquels il rangeait, outre Aristote et Descartes, l'Allemand Joachim Jung, n'eût imaginé avant lui cette idée, puisque le développement des principes logiques aurait dû les y conduire également. *Me*, ajoute-t-il, *nulla alia causa in his meditationibus detinuit, etsi tot aliis modis distractum, quàm quod magnitudinem ejus totam vidi, et quod assequendi rationem mirè facilem detexi. Hoc enim est illud, quod intentissimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus est, quàm ut characteristica, quàm molior, quantùm ad grammaticam linguæ tam mirabilis, dictionariumque plerisque frequentioribus suffecturum, satis est, constituatur, vel quod idem est, ut numeri idearum omnium characteristici habeantur. Nihil, inquam, aliud opus est, quàm ut condatur cursus philosophicus et mathematicus, quem vocant, novâ quâdam methodò, quam præscribere possum, et quæ nihil in se continet aut difficilius, quàm alii cursus, aut ab usu et captu remotius, aut à consuetudine scri-*

bendi alienius. Nec multò plus laboris exigeret, quàm in nonnullos cursus aut nonnullas encyclopaedias, ut loquuntur, jam impensum videmus. Aliquot selectos homines rem intrà quinquiennium absolvere posse puto; intrà biennium autem doctrinas, magis in vitâ frequentatas, id est moralem et metaphysicam, irrefragabili calculó exhibebunt. Numeris autem characteristicis plerarumque notionum semel constitutis habebit genus humanum organi genus novum, plùs multò mentis potentiam aucturum, quàm vitra optica oculos juverunt, tantòque superius microscopiis et telescopiis, quantò prestantior est ratio visu. Nec unquam acus magnetica plus commodi navigantibus attulit, quàm hæc cynosura experimentorum mare tranantibus feret. Quæ alia indè consequentur, in fatorum arbitriô est; nisi magna autem et bona esse non possunt. Malheureusement ces grands résultats que Léibnitz attendait d'une langue caractéristique générale à créer, n'ont pas encore été réalisés jusqu'à nos jours.

CHAPITRE IV.

Histoire et philosophie de Locke.

L'UN des plus célèbres contemporains de Léibnitz fut Jean Locke, qui trouva en lui son principal antagoniste, et qui ne travailla pas avec moins d'ardeur à établir la philosophie sur des bases solides. Locke naquit, en 1632, à Wrington en Angleterre, et fit ses premières études à Londres. En 1651, il entra à Oxford dans le collége du Christ. La philosophie aristotélico-scolastique qui y régnait encore ne tarda pas à lui inspirer de l'aversion. Il était d'ailleurs peu satisfait de la méthode alors adoptée dans les académies, de sorte qu'il se contenta de former son goût et son style par l'étude de la littérature classique, et par la fréquentation des personnes instruites. La lecture des ouvrages de Descartes fit jaillir les premières étincelles de ses talens philosophiques. Malgré qu'il n'approuvât pas le système de ce philosophe, et qu'une foule d'objections s'élevassent contre lui dans son esprit, cependant il le préférait à cause de la clarté des idées et du style, et de là il conclut que la répugnance qu'il avait éprouvée jusqu'à ce jour pour la philosophie dépendait uniquement des maîtres et des écrivains qu'il avait entendus ou lus. Dès-lors il redoubla d'ardeur pour les sciences, et se consacra spécialement à l'étude de la médecine. Quoique la faiblesse de sa santé ne lui ait pas permis par la suite d'exercer cet art, et qu'il n'ait même jamais pris le bonnet de docteur, il n'en était pas moins versé dans la connaissance parfaite des doctrines médicales, si nous nous en

rapportons au témoignage de plusieurs savans praticiens anglais.

En 1664, Locke partit avec l'ambassadeur anglais pour la cour de Brandebourg, et il passa une année entière à Berlin. A son retour en Angleterre, il fit la connaissance du chancelier comte de Shaftsbury, qui le consulta comme médecin, et qui l'honora bientôt de son amitié intime. Locke vécut à Londres dans la maison de ce libéral seigneur, sans être obligé de songer à ses intérêts pécuniaires. En 1668, il accompagna le comte de Northumberland en France. Son protecteur ayant fait un voyage à Rome, il demeura pendant cette excursion à Paris avec la comtesse, qu'il suivit plus tard en Angleterre après la mort de son mari. A cette époque, il revint habiter la maison du comte de Shaftsbury.

En 1670, il mit la première main à son *Essai sur l'entendement humain*, mais sans l'achever. Shaftsbury étant devenu, en 1672, grand chancelier d'Angleterre, Locke obtint la place de secrétaire de la présentation des bénéfices, charge qu'il perdit l'année suivante à la disgrace du grand chancelier. La place de secrétaire de la commission touchant les commerces, qu'il reçut en 1674, lui fut aussi enlevée la même année. Comme il craignait d'être atteint de phthisie pulmonaire, il entreprit le voyage de Montpellier, où il partagea ses loisirs avec le comte de Pembroke, et s'occupa de terminer son ouvrage sur l'entendement humain. Cependant Shaftsbury, qui s'était réconcilié avec la cour, le rappela, en 1679, auprès de lui. Locke obéit, quoique sa santé ne fût pas parfaitement rétablie, et qu'il fût atteint d'un asthme auquel l'air de Londres convenait peu, affection qui le contraignit même par la suite de passer une grande partie de ses jours à la campagne.

Mais le comte de Shaftsbury éprouva une nou-

velle disgrace. Enfermé d'abord dans la Tour de Londres, il fut ensuite forcé de s'expatrier lui-même. Il se rendit en Hollande, où le Stathouder, Guillaume, prince d'Orange, depuis roi d'Angleterre, l'accueillit avec distinction. Locke, qui ne se croyait pas en sûreté dans la Grande-Bretagne, quitta cette île en 1683, et alla s'établir à Amsterdam. Là il acheva son *Essai sur l'entendement humain*, pendant que le parti royaliste, fortement animé contre lui, n'épargnait rien en Angleterre pour lui susciter des désagrémens. Il fut rayé de la liste des membres du collége du Christ à Oxford, malgré l'opposition de Jean Fell, évêque de cette ville; les persécutions allèrent même jusqu'au point qu'une ordonnance du roi prescrivit de le faire arrêter et transférer en Angleterre. Cette mesure l'obligea de se tenir caché chez ses amis.

Cependant la révolution qui fit monter le prince d'Orange sur le trône anglais ayant éclaté, Locke non-seulement obtint la liberté de revenir dans sa patrie, mais encore fut nommé commissaire des commerces et colonies; ce changement politique lui aurait même valu de bien plus grands avantages, si la faiblesse de sa constitution lui eût permis de se charger d'affaires publiques réclamant une attention plus sérieuse.

En 1694, parut, pour la première fois, en langue anglaise, son *Essai sur l'entendement humain*, auquel il travaillait depuis si long-temps, et que le public accueillit avec tant de faveur, que peu d'années après il fut obligé d'en donner une nouvelle édition. Depuis cette époque, il vécut presque toujours, soit dans la maison de campagne du comte de Pembroke, soit au sein de la famille de Masham, l'un des gendres de Cudworth. Il employa ses loisirs à composer ses autres ouvrages, qu'il mit successive-

ment au jour. Ayant entrepris le voyage de Londres pendant l'hiver de l'année 1697, pour obéir aux ordres du Roi qui désirait l'entretenir, le froid exerça une influence funeste sur sa santé déjà languissante. Il mourut, en 1704, âgé de soixante-treize ans.

L'origine du savoir humain et la nature de l'entendement de l'homme, furent les principaux objets de ses travaux philosophiques. La théorie qu'il exposa à cet égard est communément désignée sous le nom de philosophie de Locke. Ce fut elle qui lui attira le plus d'admirateurs et d'ennemis. Locke n'était satisfait ni des opinions des anciens philosophes, ni de celles de ses prédécesseurs immédiats, spécialement de Descartes. Il ne pouvait pas se persuader qu'il y eût des idées innées, existantes, quoique non développées, dans l'esprit, avant toute espèce de perception par les sens, et il croyait que cette hypothèse au sujet de la nature de l'entendement humain repose sur une pure illusion. Son but presque exclusif fut donc de découvrir cette illusion, de démontrer l'impossibilité des idées innées, et de faire voir comment l'âme tire toutes ses connaissances, sans exception, des perceptions antérieurement reçues par les sens. L'observation était pour lui l'unique source où l'homme puise son savoir. Il regardait l'âme comme une table rase, comme une simple puissance d'activité logique, à laquelle les objets sont fournis du dehors. Quand on veut bien saisir sa théorie de l'origine du savoir, la meilleure marche à suivre est celle qu'il a lui-même adoptée dans son *Essai sur l'entendement humain*.

I. Pour prouver l'existence des idées innées, tant spéculatives que pratiques, on cite ordinairement le consentement unanime des hommes à cet égard, unanimité qu'on ne peut expliquer qu'en admettant

que ces idées sont réellement innées, puisque les hommes diffèrent d'ailleurs à un point extrême quant aux idées, aux règles et aux maximes expérimentales. Si ce consentement général des hommes par rapport à certaines idées ou à certains principes avait réellement lieu, comme il serait possible d'en donner une autre explication satisfaisante, il ne prouverait rien de ce qu'on assure qu'il démontre. Mais le fait principal, c'est qu'il n'existe en réalité point. Donc, l'argument tiré de l'accord unanime des hommes au sujet d'idées et de principes fondamentaux, reposant sur un fait illusoire, serait plus propre à prouver qu'il n'existe ni idées ni principes semblables, qu'à constater qu'ils sont innés. Qu'on prenne, par exemple, les principes suivans : *Ce qui est, existe ; il est impossible que la même chose soit et ne soit pas à-la-fois.* Ces principes, plus qu'aucun autre, pourraient être considérés comme innés ; mais beaucoup d'hommes, tels que les enfans et les ignorans, n'en ont pas la moindre connaissance. Il est absurde de soutenir que l'âme a originairement des idées qu'elle ne perçoit ou ne conçoit pas. L'âme ne peut point renfermer une proposition qu'elle n'a jamais reconnue, ou dont elle n'a jamais eu la conscience ; car, autrement, on serait autorisé à croire que toutes les propositions vraies, auxquelles l'esprit donne son assentiment, sont innées. Donc, si les principes énoncés précédemment sont réellement innés, il faut aussi que les enfans et les idiots les connaissent et en soient informés ; or, c'est ce qui ne s'accorde point avec l'observation.

On a coutume de répondre à cette objection que les hommes acquièrent la connaissance de ces principes et d'autres semblables quand ils sont parvenus à faire usage de leur esprit, et que ce fait suffit pour prouver que les principes sont innés. On peut inter-

prêter cette proposition de deux manières différentes. Ou elle signifie qu'aussitôt que les hommes font usage de leur entendement, ils aperçoivent et reconnaissent ces principes ; ou bien on veut dire, en l'avançant, que l'usage et l'emploi de l'entendement aident l'homme à découvrir les principes, et lui apprennent à les connaître avec certitude. Mais si l'entendement découvre les principes, comment peut-on trouver en cela une preuve qu'ils sont innés ? D'ailleurs, comment peut-on penser que le secours de l'entendement soit nécessaire pour découvrir les prétendus principes innés, puisque l'entendement, d'après la propre théorie des défenseurs des idées innées, n'est autre chose que la faculté de déduire des vérités inconnues de principes déjà connus ? Nous pourrions croire alors que le secours de l'entendement est tout aussi nécessaire pour que nos yeux voient les objets visibles, que pour que notre entendement aperçoive ce qui se trouve originairement en lui et ce qui ne peut pas être en lui avant qu'il ait regardé en lui-même. Comment serait-il possible que la nature eût gravé primitivement dans l'âme une chose qui est la cause et la règle de l'entendement, et qui exigerait toutefois l'emploi de ce même entendement pour être découverte ? Enfin le temps où nous parvenons à nous servir de notre entendement, n'est nullement celui où nous acquérons la première connaissance de ces principes, c'est-à-dire, où nous en sommes informés. Combien ne remarque-t-on pas de traces de l'emploi de l'entendement chez les enfans, long-temps avant l'époque où ils ont la plus légère teinture du principe de la contradiction ? Et le vulgaire, les sauvages, passent même l'âge de raison, et souvent la vie entière, sans en avoir le moindre soupçon.

Si on applaudit à une proposition, et si on la croit

vraie dès qu'on l'a conçue, ce n'est pas non plus une preuve qu'elle soit innée. Si cette circonstance devait en effet avoir force de preuve, il s'ensuivrait que toutes les vérités auxquelles nous donnons notre assentiment aussitôt que nous les comprenons, sont innées. *Deux et un font trois*, et *ce qui est sucré n'est point amer*, devraient donc être également des connaissances innées, aussi bien que mille autres propositions de ce genre. Cependant, comme dans tous les cas, l'homme n'aperçoit la vérité de ces diverses propositions qu'après qu'elles lui ont été communiquées et qu'il les a conçues, quoique souvent il les comprenne immédiatement après qu'on les lui fait connaître, il est clair, d'après cela, qu'elles ne peuvent pas être innées, puisque, si elles l'étaient, elles n'auraient pas besoin d'être apprises, ou d'être déduites de l'expérience par voie d'abstraction.

Une autre preuve que ces principes ne sauraient être innés, c'est que, s'ils l'étaient, la conscience devrait en être plus claire chez les ignorans, les enfans et les sauvages que chez nul autre individu, parce qu'ils sont moins que personne corrompus par l'éducation qu'on puise dans les écoles, par les opinions reçues et par les préjugés dominans. Cependant c'est précisément chez ces trois classes d'hommes qu'ils sont le plus obscurs. On en acquiert donc la connaissance, comme on acquiert toutes les autres connaissances quelconques, et, s'il en est ainsi, on ne voit pas pourquoi ils n'auraient point la même origine que ces dernières.

Il n'y a pas plus de principes pratiques innés que d'idées théorétiques innées. Locke en appelle ici au jugement de tous ceux qui sont versés dans l'histoire du genre humain, ou qui ont quelqu'expérience du monde, pour décider s'il existe une seule vérité pratique qui soit généralement et indu-

bitablement reconnue, comme elle devrait l'être dans le cas où elle serait innée. La plupart des hommes regardent la justice et la fidélité à remplir les engagemens comme un principe pratique nécessaire, sentiment que partagent même les voleurs entr'eux et les plus grands malfaiteurs dans leurs complots. Mais les hommes n'observent ces principes que comme règles de convenance dans l'intérieur de leurs sociétés, parce qu'ils sentent bien que leurs associations ne sauraient subsister sans eux, et que, s'ils ne s'y conformaient pas, il leur deviendrait impossible d'atteindre au but de leur propre intérêt particulier. Cependant on ne peut point penser que la justice soit considérée comme un principe pratique nécessaire par un homme qui, à la vérité, partage équitablement avec ses associés, mais qui, dans le même temps, dépouille ou égorge d'autres honnêtes gens sur une grande route. La justice et la fidélité sont les liens nécessaires de toute société quelconque : c'est pourquoi il faut que les malfaiteurs et les brigands qui vivent en guerre ouverte avec le reste du monde, les adoptent entr'eux, et une bande de brigands serait même impossible sans cette condition. Mais qui soutiendra que des hommes habitués à vivre de vol, de rapine et de meurtre, ont des principes innés de justice et de fidélité auxquels ils se conforment parce que ces principes sont innés en eux ?

Peut-être pourrait-on dire qu'ils rendent tacitement hommage à la justice et à la fidélité, et qu'ils ont la conscience que ce sont des principes pratiques nécessaires pour la vie sociale, quoique leur conduite extérieure contredise leur conviction intérieure. Locke répond : Les actions des hommes sont toujours les meilleurs interprètes de ses sentimens, et comme il est prouvé que la conduite extérieure

de certaines personnes démentces principes pratiques, on ne doit pas admettre qu'ils sont généralement reconnus, ni conclure delà leur priorité originelle. D'ailleurs, il est bizarre, et contraire au bon sens, de supposer des principes pratiques innés, qui se bornent uniquement à la contemplation. Il existe, pour les actions, des principes pratiques empruntés à la nature, et qui doivent faire que les actions leur soient appropriées sans se restreindre à ne produire qu'un applaudissement spéculatif par rapport à leur vérité : autrement ce serait en vain qu'on distinguerait les principes pratiques des maximes théorétiques.

La nature a incontestablement donné à l'homme le désir du bonheur et l'aversion pour le mal. Ce sont là, si on veut, des principes pratiques innés, qui influent sans cesse sur toutes nos actions ; mais ce sont aussi des impulsions instinctives, et non des idées ou des principes de l'entendement.

Locke allègue encore plusieurs argumens pour et contre, qui méritent d'être remarqués, parce qu'ils sont d'une grande importance quand il s'agit d'apprécier la morale de plusieurs philosophes anglais qui parurent après lui, et même les idées des moralistes allemands les plus modernes.

1.° On peut objecter contre le dogme des règles morales innées, qu'on ne saurait alléguer aucune règle morale, qui soit immédiatement évidente par elle-même, et qui n'ait pas encore besoin d'être prouvée. Qu'on dise à un homme, *qu'il ne doit se comporter envers les autres que comme lui-même voudrait que les autres en agissent à son égard*, malgré qu'il conçût bien le sens de cette règle, il ne commettrait cependant point une absurdité en demandant par quelle raison son devoir l'oblige à s'y conformer. En conséquence, la vérité de cette règle et d'autres maximes morales du même genre, dépend

de connaissances qui sont supposées en fournir les bases, ce qui ne pourrait point avoir lieu, si elles étaient innées. *On doit remplir ses engagemens*, est une règle assez généralement reconnue. Qu'on demande à un chrétien, pourquoi ? il répondra : *Parce que Dieu, qui a proportionné notre bonheur éternel à nos actions méritoires, le veut.* Qu'on interroge un partisan de Hobbes ? il dira : *Parce que l'intérêt de l'état l'exige, et que Léviathan vous punira si vous ne le faites pas*. Qu'on questionne enfin un philosophe païen ? il donnera la réponse suivante : *Parce que le contraire est ignoble, au-dessous de la dignité de l'homme et en contradiction avec la vertu, qui forme la perfection suprême de la nature humaine.* C'est pour cette raison que les opinions des hommes ne sont à nul égard plus diversifiées qu'au sujet des maximes morales : elles varient suivant les différentes espèces de bonheur que chacun a en vue, et cette dissidence serait absolument impossible s'il y avait des maximes morales innées.

2.° Il est vrai que les hommes estiment et aiment généralement la vertu. Cette estime et cette affection ne proviennent pas de ce que les maximes de la vertu sont innées chez l'homme ; mais elles dépendent plutôt de leur connexion naturelle avec le bonheur, qui les rend avantageuses et utiles à chaque homme. Lorsque l'homme croit s'apercevoir que la vertu n'assurera pas son bonheur, il est bien rare qu'il y demeure fidèle, et qu'il n'incline pas davantage au vice.

3.° La conscience n'est pas non plus une preuve de l'existence d'une règle morale innée. Elle se fonde sur le jugement qu'on porte de la validité et de la vérité de certaines règles morales, et dont les bases sont fournies par l'éducation, ou par l'observation autoptique des suites que les actions entraî-

nent. Elle est le fruit de l'éducation, de l'exemple de nos semblables, des lois, des coutumes nationales, etc. Si elle fournissait une preuve en faveur des principes pratiques innés, il faudrait alors que les principes moraux contraires fussent également innés, puisque certains hommes mettent autant de conscience à faire une chose que d'autres à ne pas la faire. Comment, d'ailleurs, pourrions-nous agir aussi souvent contre le témoignage de notre propre conscience, si les bases et les lois de cette conscience étaient innées? Citons seulement une armée qui pille une ville prise d'assaut, et demandons quel sentiment de principes moraux les pillards éprouvent alors, ou quelle voix de la conscience ils entendent retentir pendant cette action? Locke rapporte un grand nombre de traits de barbarie et de cruauté, que les mœurs et les usages autorisent et justifient chez les peuples, mais qui nous paraissent abominables en les jugeant d'après nos opinions morales. Que deviennent, dans des cas pareils, les principes innés de justice, de piété, de reconnaissance, d'équité, de chasteté, etc.?

4.° Les hommes ne s'accordent d'ailleurs pas à beaucoup près dans leurs maximes morales. A l'exception des règles qui sont ou paraissent nécessaires parce qu'elles forment la base de l'existence de toute société, à peine existe-t-il une seule maxime morale qui ne soit rejetée ou négligée par l'un ou par l'autre, souvent même par des classes et des castes entières d'un peuple, selon que la mode ou les préjugés le veulent. Il y a même des nations entières qui ne reconnaissent pas certaines règles morales. Beaucoup d'hommes se conforment à des maximes qu'ils ne croient pas vraies dans le fond de leur cœur; mais ils en agissent ainsi dans l'unique vue de conserver leur réputation parmi les person-

nes de leur classe, qui basent leur conduite sur ces règles.

5.° Ceux qui admettent des principes pratiques innés ne peuvent absolument pas dire quels ils sont. S'il en existait réellement de semblables, il devrait être facile de les distinguer des autres vérités que l'expérience enseigne plus tard, ou de celles dont eux-mêmes sont la source. On ne pourrait pas plus élever de doutes sur leur nombre que sur celui de nos doigts. Mais personne n'a encore réussi à donner la liste de ces principes innés, et ceux qui les défendent ne sont donc pas en droit de s'étonner qu'on ne s'y conforme point, puisqu'ils ne sont pas même en état de les désigner nominativement. Si les partisans des différentes sectes philosophiques s'avisaient de nous donner une liste des principes pratiques innés, chacun la composerait d'après son hypothèse particulière : d'où nous tirons un argument pour conclure que ces principes ne sont point innés.

A cette occasion, Locke examine la théorie que le lord Herbert avait développée dans son traité *De veritate.* Herbert admettait six caractères distinctifs des idées générales innées : la priorité, l'indédance, l'universalité, la certitude, la nécessité et le mode de conformation. D'après ces caractères, il supposait que les principes suivans sont innés : *Il y a un Dieu ; Dieu doit être adoré ; La vertu jointe à la piété est la meilleure manière de servir Dieu ; L'homme doit se corriger de ses fautes ; Il y a des récompenses et des punitions après cette vie.*

Locke ne nie pas que ces principes établis par Herbert ne soient d'une vérité évidente, et qu'après qu'on les a convenablement expliqués et éclaircis, il ne soit difficile à une créature raisonnable de ne pas s'y conformer ; mais il doute qu'ils reposent sur des

impressions innées de Dieu, et que ce soit, suivant les expressions employées par Herbert, des *notiones communes in forô interiori descriptæ*; car ces cinq principes fondamentaux, ou ne sont pas tous, ou sont plus que tous les principes communiqués primitivement à l'âme par la Divinité, puisqu'il en existe encore d'autres, lesquels, d'après les caractères assignés par Herbert lui-même, méritent la prééminence sur eux, par exemple, la maxime : *Agis envers les autres comme tu voudrais qu'ils le fissent à ton égard*. En outre, tous les caractères qu'il assigne aux principes innés ne se rencontrent pas dans ceux de ces principes qu'il indique. Ainsi, le premier, le second et le troisième ne se trouvent dans aucun, et les autres les présentent à peine. Non-seulement des individus isolés, mais encore des nations entières n'y croient point. Comment la maxime : *La vertu jointe à la piété est la meilleure manière de servir Dieu*, pourrait-elle être un principe inné, puisque le mot vertu est si difficile à comprendre, si incertain dans sa signification, et que les objets auxquels il se rapporte sont sujets à tant de doutes et de difficultés? Ce principe, en supposant même qu'on lui accordât le caractère qui lui était assigné par Herbert, serait donc une règle très-vague pour les actions de l'homme, et n'offrirait qu'un guide incertain dans le commerce de la vie. La maxime, que l'*homme doit se repentir et se corriger de ses fautes*, serait tout aussi peu instructive, en la considérant comme innée; car elle présente de suite la question de savoir quelles actions sont des fautes; mais le mot faute présente une foule d'acceptions très-différentes : donc l'application de ce principe n'est pas moins incertaine que celle du précédent. On ne peut cependant pas croire que Dieu ait inculqué à l'homme des principes pratiques qu'il ne fût pas capable de comprendre, et

dont il ne pût pas faire immédiatement un juste emploi.

Locke combat l'hypothèse platonique des idées que l'âme a acquises par l'intuition du monde intellectuel dans un état antérieur à la vie présente, et qui se réveillent, pendant son alliance avec le corps, par l'effet de l'impression des objets extérieurs. Il rappelle que les idées générales se forment consécutivement aux idées particulières, et que celles-ci doivent naissance aux sensations. Cette remarque ne réfutait pas à la vérité l'hypothèse de Platon; mais Locke fit voir, dans le même temps, comment les idées générales se forment des idées particulières, empruntent leurs caractères à celles-ci, et ne seraient pas possibles sans elles. De cette manière, il renversait l'hypothèse, et, avec elle, la base essentielle du système de Platon. Cependant il fut évidemment injuste envers les anciens défenseurs des idées innées, et plus encore envers les modernes, tels que les cartésiens, quand il leur attribua l'opinion que l'âme renferme *à priori* ces idées dans leur universalité abstraite, et telles qu'elles sont exprimées par les formules scientifiques. Il pouvait, à la vérité, réfuter cette opinion par le secours de l'expérience ordinaire; mais elle était le fruit d'une fausse interprétation. Les platoniciens, de même que les cartésiens, avaient seulement prétendu que certaines idées fondamentales font partie de la disposition naturelle de l'entendement; accordant toutefois qu'elles ont besoin de l'expérience, à l'aide de laquelle l'esprit les développe scientifiquement par réflexion et abstraction : ce qui explique pourquoi les enfans et les ignorans ne peuvent pas avoir la conscience de leur universalité abstraite et de leurs formules scientifiques.

II. Locke prétendait donc que l'âme ne peut rien renfermer *à priori*, qui ne soit immédiatement pré-

sent dans la conscience, comme appartenant à elle-même. *L'expérience* est l'unique source du savoir humain. Elle est extérieure ou intérieure, et il n'y a, en général, que deux genres d'idées : celles qui sont puisées dans l'expérience extérieure (*idées de sensation*), et celles qui doivent naissance à l'expérience intérieure (*idées de réflexion*). Les objets des premières sont toutes les choses corporelles : ceux des secondes sont les facultés intérieures de l'âme, percevoir, penser, douter, croire, etc. Les idées de réflexion arrivent plus tard que celles de sensation, parce que ni les opérations de l'âme ni elles-mêmes ne s'offrent avec clarté à la conscience, comme les choses corporelles, par les impressions extérieures que les sens reçoivent, et qu'elles supposent d'ailleurs la réflexion ou l'abstraction. Une conclusion que Locke tirait de là, c'est qu'aucune idée n'est possible sans conscience, parce qu'avoir des idées et en avoir la conscience, sont deux choses identiques. Il contredisait donc l'assertion de Descartes que l'âme pense toujours, et que son essence consiste dans la pensée. Penser toujours n'est pas plus nécessaire à l'âme, que se mouvoir toujours ne l'est au corps; car la pensée est à peu près pour l'âme ce que le mouvement est pour le corps. La pensée n'est en aucune manière l'essence de l'âme; mais c'en est seulement un des phénomènes. Si donc la pensée est un acte propre à l'âme et fondé sur son essence, il n'est pas nécessaire que cette âme pense sans cesse, et qu'elle soit sans cesse en action. Ce peut bien être là une qualité du Créateur de toutes choses, qui ne sommeille ou ne dort jamais, mais ce n'en est point une d'un être fini, et de l'âme humaine moins que de toute autre chose. L'expérience nous apprend que nous pensons quelquefois, d'où nous tirons la conclusion incontestable qu'il existe en nous une chose ayant le pou-

voir de penser. Mais l'expérience ne nous enseigne point si ce quelque chose est une substance toujours pensante. Le soutenir, c'est supposer prouvé ce qui a besoin de démonstration. Or, la proposition que l'âme pense toujours, n'a nullement d'évidence immédiate, et, pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'expérience.

On peut accorder que l'âme n'est jamais sans penser chez un homme qui veille, parce que c'est là une condition nécessaire de l'état de veille. Mais le sommeil ou les songes sont-ils des états de l'homme entier, tant de l'âme que du corps? C'est là une question qui mérite d'être approfondie, puisqu'on conçoit difficilement qu'une substance pense sans en avoir la conscience. Si l'âme pense chez un homme endormi, sans qu'elle en soit informée, on peut demander si, pendant cet état, elle éprouve quelque sentiment de plaisir ou de douleur, si elle est alors susceptible de bonheur ou de malheur? Certainement l'homme qui dort n'en est pas plus susceptible que le lit ou la terre qui lui servent de couche. Etre heureux ou malheureux sans en avoir la conscience, est une chose absolument impossible. S'il se pouvait faire que l'homme endormi eût des idées et des sentimens de plaisir ou de douleur, sans en éprouver la conscience, alors Socrate qui dort et Socrate qui veille ne seraient plus la même personne; mais l'âme de Socrate endormi, et Socrate éveillé, ou l'homme composé de corps et d'âme, seraient deux personnes, parce que Socrate qui veille n'a aucune notion de l'état heureux ou malheureux dans lequel l'âme se trouve pendant que Socrate dort, et qu'il ne peut pas en avoir la moindre sans éprouver cet état. Voilà pourquoi on ne saurait persuader à ceux qui ont dormi d'un sommeil profond et sans rêver, qu'ils ont senti ou pensé quelque

chose pendant la durée de ce sommeil. En vain objecte-t-on que les homme rêvent sans se souvenir de leurs songes, que, par conséquent, l'âme pense et peut penser pendant le sommeil sans en avoir la conscience. Rêver est un état qui avoisine de très-près celui de veiller. En veillant, il nous arrive souvent aussi de penser à des choses dont il nous est impossible de nous souvenir au bout de quelques heures; mais ce n'est pas là une preuve que nous rêvions toujours en dormant. Locke cite un homme qui ne se souvenait pas d'avoir rêvé jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, et qui ne connaissait point cet état. Il croit, avec raison, qu'il existe plusieurs exemples semblables.

S'il était vrai encore que l'homme continuât de penser pendant le sommeil, ses pensées devraient alors être les plus raisonnables et les plus exactes de toutes celles qu'il peut avoir; car l'âme seule agirait, sans que son action fût à chaque instant interrompue et troublée par de nouvelles impressions et images des objets extérieurs. En outre, comment peut-on savoir qu'un homme endormi pense, lorsque lui-même ne le sait pas? Or, son ignorance à cet égard est un fait positif de l'expérience, que personne ne parviendrait à révoquer en doute.

III. Les idées correspondent aux objets, qu'elles soient idées de sensation ou idées de réflexion : en d'autres termes, aucune connaissance des objets n'est possible, autre que celle que nos idées déterminent. Mais les idées, en général, sont simples et non susceptibles d'analyse ultérieure, ou composées d'idées simples. Les simples naissent seulement des sensations extérieures ou intérieures, comme un sentiment, une odeur, une saveur; elles constituent finalement la richesse et la matière toute entière de notre savoir; car, toutes les idées composées peuvent

se réduire à des idées simples. L'entendement ne peut ni produire ces dernières de lui-même, ni les changer; mais il est obligé de les prendre telles qu'elles lui sont offertes. Les idées simples dépendent, en outre, ou des perceptions d'un seul sens, ou des perceptions réunies de plusieurs. Ainsi les idées de la lumière et des couleurs ne sont le résultat que des sensations de l'œil; celles des odeurs et des saveurs, des sensations du nez et de la langue. Au contraire, les idées de l'étendue et de la figure se rapportent simultanément aux sensations de la vue et du tact. Une foule de ces idées simples, une foule, par exemple, de sensations du goût et de l'odorat, ne portent pas de nom particulier; mais il n'en résulte ici aucune difficulté, puisqu'il ne s'agit que d'établir la nature et les limites de l'entendement en général.

L'intention de Locke n'était pas d'élever un système de métaphysique. Cependant il développe plusieurs idées fondamentales de cette science, afin de démontrer comment elles naissent des idées simples de l'expérience. Telles sont les idées de la solidité, de l'espace, de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos, qui sont fournies par l'expérience extérieure : celles de la pensée et du vouloir, que l'expérience intérieure apprend à connaître; celles de l'existence, de l'unité, du pouvoir, du plaisir et de la volonté, qui doivent naissance à l'expérience extérieure et intérieure simultanément.

Locke établit une distinction importante à l'égard de la conformité de nos idées avec les choses et leurs qualités. Il distingue, en effet, les qualités primitives des qualités secondaires. Les premières appartiennent réellement aux objets, et en sont inséparables : telles que l'étendue, la figure, la solidité, et la mobilité. Les autres ne peuvent point être considérées objectivement comme des qualités réelles

des corps ; mais elles dépendent du mécanisme de l'organisation sensible, et ne sont que des qualités objectives apparentes, telles que les couleurs, les odeurs, les sons, les saveurs. Cependant les qualités de second genre se fondent sur celles du premier, et, sous ce point de vue, on ne peut pas non plus leur refuser la réalité en général.

IV. L'entendement élabore les idées simples, et en produit ainsi un nombre infini de nouvelles ; mais les opérations logiques de l'entendement consistent, 1.° dans la combinaison de plusieurs idées, pour n'en plus former qu'une seule ; 2.° dans l'opposition et la comparaison des idées, ce qui donne naissance aux idées relatives ; 3.° dans l'abstraction, qui engendre les idées générales. L'essence de l'entendement, en général, est la faculté d'apercevoir la concordance ou le contraste dans les opérations logiques, et de rapporter les idées composées à des idées simples. Locke range toutes les idées composées dans trois classes, suivant qu'elles ont rapport aux états des substances, à ces substances elles-mêmes, ou à leurs rapports. Les premières résultent de différentes idées simples qui sont combinées, ou proviennent de la répétition des mêmes idées, comme les qualités numériques composées. Les autres expriment ou une seule substance, ou des collections de substances, comme sont les idées d'une troupe, d'une armée. Le même cas a lieu pour les idées relatives.

Locke entre ensuite dans les détails nécessaires pour faire concevoir comment les idées composées se forment des idées simples. L'idée de l'espèce, par exemple, doit naissance à l'observation, recueillie par la vue et le tact, de la distance qui existe entre les corps. De nouvelles combinaisons des rapports de l'espace donnent lieu aux idées des masses ; et, comme nous avons la conscience que ces compli-

cations ne rencontrent jamais ni obstacle ni terme, de là vient pour nous l'idée de l'infini. Nous arrivons de la même manière aux idées de la figure et de ses modifications, en combinant diversement les parties qui limitent l'étendue. Locke combat aussi l'opinion cartésienne, que corps et étendue sont identiques. Un corps remplit l'espace; l'espace en lui-même est vide, et tout corps peut le pénétrer. L'espace n'est pas physiquement divisible, c'est-à-dire, qu'il est impossible d'en mouvoir les parties, au lieu que le corps est divisible physiquement, et que chacune de ses parties peut se mouvoir.

Mais quelle idée Locke se formait-il de l'espace lui-même? Il laisse cette question indécise, et s'attache en même temps à démontrer combien quelques-unes des explications reçues sont peu propres à satisfaire. Si on dit que l'étendue est l'existence des parties hors les unes des autres, c'est la définir par elle-même. On ne peut pas non plus déterminer si l'espace est une substance ou une accidence, puisque, de toutes les définitions connues de la substance, aucune n'est satisfaisante. Si la substance est la même par rapport à Dieu, aux esprits finis et aux corps, ceux-ci ne se distinguent que par les limitations ou les modifications de cette substance. Mais si la substance diffère par rapport à chacun de ces trois objets, aucun philosophe n'a encore déterminé ces trois différentes idées de la substance. Au reste, Locke allègue, en faveur de l'existence objective du vide, les mêmes argumens que les épicuriens avaient déjà avancés à l'appui de cette doctrine.

L'observation de la série non interrompue de nos idées pendant l'état de veille nous donne l'idée de la succession, et celle de la distance entre deux points de cette série nous conduit à l'idée de la durée.

Quand nous cessons de remarquer cette suceession des idées, ce qui a lieu dans le sommeil profond, nous n'avons plus dès-lors l'idée de la durée. Locke disait que le temps est une durée déterminée par une certaine masse; mais, en le définissant ainsi, il confondait le temps en général avec une partie du temps. Comme la conscience de pouvoir accroître toujours l'étendue, sans en atteindre jamais les limites, produit simultanément en nous l'idée de l'infini, de même cette même conscience nous fournit celle de l'éternité. L'idée de l'infini, en général, dérive de l'étendue et de la durée; les parties de cette étendue et de cette durée sont calculables, et se prêtent sans fin à une addition d'autres parties: voilà pourquoi on ne peut attribuer qu'improprement l'infinité à la sagesse, à la puissance, à la bonté et à d'autres objets analogues. Locke conclut aussi de là que l'idée d'une chose infinie et d'un espace infini n'est que négative, et qu'il ne faut, par conséquent, pas confondre l'idée d'un espace infini avec celle de l'infinité de l'espace.

L'idée d'un pouvoir provient de l'observation que les choses extérieures à nous naissent et périssent, et de ce que nos idées changent par l'effet soit de l'action des objets extérieurs sur les sens, soit de l'influence de notre volonté intérieure. Ce pouvoir est ou passif ou actif. Toutes les espèces d'objets sensibles nous apprennent à connaître le premier, et notre propre activité est ce qui nous fournit la connaissance la plus évidente du second.

A cette occasion, Locke examine la nature de la liberté humaine. Il définit la volonté, le pouvoir de déterminer la présence ou l'absence d'une certaine idée, ou, par rapport au corps entier, de préferer soit le mouvement au repos, soit le repos au mouvement. Mais la liberté est le pouvoir de

penser ou de ne pas penser, et d'agir ou de ne pas agir, à son gré. Elle suppose donc nécessairement la faculté de penser et la volonté, et n'est pas l'apanage de cette dernière seule, mais appartient à l'homme tout entier. Voilà pourquoi Locke trouvait qu'il était absurde de demander si la volonté est libre. La volonté est déterminée par l'entendement, lequel l'est à son tour par l'état incommode qu'on peut désigner sous le nom général de désir, si ce n'est seulement qu'il faut distinguer le désir de la volonté. Si nous sommes satisfaits d'un état actuel, nous y demeurons, et nous ne cherchons point à en changer; car c'est le seul mécontentement de l'état présent qui nous fait agir, ou qui détermine la volonté. Il suit de là que le souverain bien n'est pas la cause déterminante finale de la volonté. On aura beau vouloir persuader à un homme qu'un certain état est meilleur que celui où il se trouve, s'il est content de ce dernier, il ne voudra jamais se mettre dans l'autre. Un ivrogne n'en continue pas moins de boire, même lorsqu'il est le mieux convaincu des tristes suites de la passion du vin, et des résultats plus avantageux de la sobriété. Au reste, l'homme peut ou ne peut pas satisfaire ce désir d'un mieux, et c'est en cela que consiste l'essence de sa liberté.

Il nous arrive souvent de trouver que certaines idées simples sont toujours combinées. Quoiqu'elles constituent une pluralité d'idées associées, cependant nous nous les figurons comme une idée simple, parce que nous les rencontrons constamment unies ensemble. Il nous est, en quelque sorte, impossible de concevoir qu'elles puissent subsister isolément, et c'est ce qui nous engage à admettre quelque chose dans quoi elles se trouvent. Telle est la source de l'idée que nous avons d'une substance. La substance est donc un sujet totalement inconnu pour nous en

lui-même, et à l'aide duquel nous nous figurons seulement certaines qualités comme unies en un tout, et persistant dans cette association. Les idées particulières des différentes substances engendrent ensuite les idées collectives de plusieurs substances unies ensemble, et finissent par donner naissance à celle de l'univers.

Les idées de cause et d'effet proviennent en nous de ce que nous voyons plusieurs objets particuliers, soit substances, soit qualités, acquérir la réalité par l'influence d'autres objets.

Locke cherche aussi dans l'expérience la source des idées d'identité et de différence. La première se forme quand nous comparons un objet à lui-même en différens temps et en différens lieux, et reconnaissons qu'il est demeuré le même. Locke dérive de là les principes suivans de l'identité : Une chose ne peut exister que dans un seul lieu à-la-fois ; donc ce qui a le même commencement, quant au temps et au lieu, est la même chose. Une masse matérielle, qui n'augmente ni ne diminue, demeure la même. Locke érige en principe de l'individuation l'existence d'un être dans un lieu et un temps donnés, qui ne peut être communiquée par lui à aucun autre être. Chez les créatures organisées et vivantes, l'identité est déterminée non-seulement par la durée de la masse de la matière, mais encore par la durée de l'organisation et la continuation de la conscience.

De toutes les idées que nous avons, il n'en est aucune qui nous ait conduit sur tant de chemins différens, et qui soit cependant plus simple, que celle de l'unité. Elle ne porte en elle-même aucun caractère de pluralité et de complication ; au contraire, elle forme la base de tous les objets de nos sensations, et de toutes les connaissances que nous pouvons avoir. On peut appliquer le nombre à l'homme,

aux Anges, aux actions, et, en un mot, à tous les objets existans ou imaginables. Quand nous répétons l'idée de l'unité, et que nous unissons les unités répétées par addition, il en résulte les qualités numériques composées. Parmi toutes les idées, les divers nombres sont celles qui diffèrent les unes des autres de la manière la plus claire et la plus précise. La plus petite variation même de l'unité différencie d'elle la combinaison qui s'en rapproche le plus, tout aussi absolument que peut l'être la combinaison qui s'en éloigne le plus. Deux diffèrent aussi clairement d'un que deux cents, et l'idée de deux est aussi différente de l'idée de trois, que la grandeur de la terre de celle d'un ciron. La clarté des idées numériques et leur différence tranchée de toutes les autres, même de celles qui s'en rapprochent le plus, conduisirent Locke à penser que les démonstrations arithmétiques, quoiqu'elles ne soient pas plus évidentes et plus certaines que les géométriques, sont cependant d'un usage plus général et susceptibles d'une application plus précise. Comme les idées arithmétiques sont plus précises et plus faciles à distinguer que les idées géométriques qui ont rapport à l'étendue, où il n'est pas aussi facile de remarquer et de mesurer toutes les identités et différences, puisque nos idées dans l'espace ne peuvent pas arriver à un *minimum* au-dessus duquel il leur soit possible de s'élever, comme au-dessus d'une unité, et que par conséquent on ne découvre pas la quantité ou proportion de la plus petite différence, au lieu que quatre-vingt-onze se distingue autant de quatre-vingt-dix que neuf mille, quoique quatre-vingt-onze soit la plus petite aberration de quatre-vingt-dix, il résulte de là que la géométrie ne saurait se prêter à un emploi aussi général et aussi précis que l'arithmétique. Mais, pour faire usage des

unités répétées et précisément distinctes les unes des autres, ainsi que de leurs combinaisons, il est absolument indispensable d'avoir des noms pour désigner les nombres, par la raison même que les unités se ressemblent d'ailleurs toutes quant à leur essence, et que tout nombre ou tout calcul arithmétique n'est qu'une répétition, une séparation ou une association de ces mêmes unités. Voilà la raison qui fait que certains peuples sauvages ne peuvent compter que jusqu'à une certaine série ; s'il leur est impossible d'aller au-delà, c'est parce qu'ils manquent de noms pour les nombres suivans, dont on ne saurait faire sans eux aucune espèce d'emploi objectif. Voilà pourquoi encore les enfans apprennent à compter plus tard qu'on ne devrait le présumer : ou bien ils ne possèdent pas la faculté de combiner, ou, ce qui est plus vraisemblable, ils manquent de signes pour fixer objectivement les grandeurs arithmétiques.

Après avoir déduit ainsi d'une manière générale le savoir humain de l'expérience, Locke montre avec encore plus de précision comment ce savoir se forme dans toute sa liaison, et dans toutes ses différences. Mais, avant de traiter de cet objet, il consacre un examen particulier au langage, à cause de sa liaison étroite avec le savoir. Le langage est composé de mots, lesquels désignent pour la plupart des idées générales de genres et d'espèces. Locke s'attache donc principalement à expliquer l'origine et la nature des idées générales, point de doctrine sur lequel il a fait rejaillir en effet la plus vive lumière.

Les mots n'expriment que les idées de la personne qui parle ; mais ils se rapportent immédiatement aussi aux idées des autres hommes ; car celui qui parle suppose que les autres attacheront aux mots dont il se sert pour représenter ce qu'il pense, les

mêmes idées que lui-même y attache. Mais si les mots désignent ce qu'il y a de général dans les objets, c'est l'effet de la nécessité et non celui du hasard. Le nombre des objets individuels étant infini, il est impossible que chacun soit désigné par un nom individuel. Nul homme ne pourrait d'ailleurs graver ces signes dans sa mémoire. Au reste, la désignation de toutes les individualités ne serait rien moins qu'avantageuse pour le savoir humain lui-même; car tous les individus ne peuvent pas être connus de tous avec une égale exactitude : une foule de mots seraient donc inintelligibles et inutiles tantôt pour ceux-ci, et tantôt pour ceux-là. Enfin il faut que la connaissance individuelle s'élève à la connaissance générale, ou qu'elle s'y rapporte. Les noms individuels sont donc demeurés propres aux objets qu'on est souvent obligé de désigner pour les autres, comme les villes, les rivières, les montagnes, les hommes, etc.

Un mot est général, quand on l'emploie comme signe d'une idée générale, et une idée est générale, lorsqu'on sépare en elle l'individuel des qualités, des circonstances, du temps et du lieu. Mais il découle naturellement de là que les expressions et les idées générales désignent certains genres d'individus, et non les individus eux-mêmes. Aussi l'essence de chaque genre de choses n'est-elle autre chose que l'idée abstraite de ce qui appartient en commun aux individus du genre. Tout ce qui porte le nom de genre ou d'espèce n'est qu'une pure invention de notre esprit, relative aux similitudes et aux analogies des objets. Ensuite Locke divise les essences en réelles et nominales; les premières indiquent les vraies natures et dispositions intérieures des choses, celles d'où les autres qualités dépendent; les secondes dénotent les idées générales du genre. Ces dernières sont en rapport intime avec les noms, et sont la même chose

que ces noms à l'égard des idées simples et des idées abstraites qu'on forme avec elles. Ainsi l'essence réelle et l'essence nominale d'un triangle sont une seule et même chose. Au contraire, ces deux essences présentent une grande différence, eu égard aux substances. Ici nous ignorons totalement l'essence réelle et la véritable composition intime des substances, tandis que l'idée générale du genre nous est très-bien connue. Nous connaissons exactement, par exemple, l'idée générique de l'or; mais nous n'avons aucune notion du principe intrinsèque des qualités et propriétés de cet or. Le principe ordinaire des métaphysiciens, que les essences des choses sont éternelles, ne s'applique qu'aux essences nominales, et non aux essences réelles; car les premières, comme idées, demeurent toujours les mêmes, tandis que les autres naissent et périssent avec les choses. Locke tire en outre de là la conclusion que les essences nominales seules déterminent la différence spécifique des choses. On admet une différence entre l'eau et la glace, non pas parce qu'elles diffèrent quant à leur essence réelle, mais parce qu'elles portent des noms différens. Les monstres prouvent que la nature ne tend jamais à certaines formes et à certaines essences invariables : ils ne se rapportent en effet à aucun genre particulier, car ils ont peu ou point des qualités qui sont essentielles chez les choses d'où ils naissent. En outre, les essences réelles des choses nous sont inconnues, et elles ne peuvent par conséquent pas servir à établir des distinctions et des classifications spécifiques. Le mode de génération ne saurait différencier les genres. Premièrement, ce caractère ne s'appliquerait qu'aux animaux et aux végétaux. En second lieu, des animaux d'espèce différente produisent ensemble, en sorte qu'ici la nature mêle les formes, au lieu de se con-

former à un plan fixe et invariable. Enfin, lors de l'invention des langues, les hommes, quand ils répartirent les genres, ne purent avoir aucun égard aux essences réelles, parce qu'ils les connaissaient trop peu, ou ne les connaissaient même pas du tout. La détermination des essences des choses dérive donc de l'homme lui-même ; et elle est un produit de son entendement, quoiqu'en cela il ne s'abandonne pas toujours à sa seule volonté arbitraire, mais qu'il se conforme autant que possible aux caractères qui lui sont offerts par la nature. Les idées abstraites des objets moraux et des actions morales sont presque entièrement arbitraires ; les essences nominales des substances le sont moins, quoique fondées aussi sur l'expérience.

Jusqu'ici Locke s'était occupé des sources et de l'origine de nos idées, ainsi que de la manière de les désigner. Il s'efforce ensuite d'en déterminer l'essence, la valeur, et les bornes. Toute connaissance, prise dans un sens un peu restreint, est à ses yeux l'observation de l'identité ou de la différence de nos perceptions et de nos idées, de sorte qu'elle ne s'étend pas plus loin que ces dernières. Il n'examine pas les questions de savoir s'il y a quelque chose à quoi nos perceptions ne puissent point se rapporter, et pourquoi cette chose ne pourrait pas être l'objet de notre connaissance. En outre, la connaissance ne saurait aller qu'aussi loin que nous sommes en état d'entrevoir la combinaison et le rapport de nos perceptions, c'est-à-dire, aussi loin que la sensation, l'intuition et le raisonnement nous font découvrir des associations et des relations. La simple intuition, que Locke nomme un sentiment immédiat de relation, n'embrasse pas non plus immédiatement toutes les idées; car il en est certaines que nous ne pouvons comparer qu'avec le secours d'une idée inter-

médiaire. Ainsi, par exemple, la seule intuition ne suffit pas pour nous faire apercevoir si un triangle acutangle a une même base et une même hauteur qu'un triangle obtusangle. Le simple raisonnement n'embrasse également point toutes les idées, puisque nous manquons souvent des idées intermédiaires nécessaires pour établir un raisonnement. La sensation est encore bien plus limitée que l'intuition et le raisonnement, parce qu'elle ne s'élève jamais au-delà de ce qui tombe réellement sous les sens. En général, la connaissance s'étend à l'identité, et à la dissemblance, à la coexistence, à la relation ou à l'existence réelle des choses. L'identité et la disparité sont tout aussi bien déterminées par notre intuition que par nos idées; car nous ne pouvons avoir aucune idée d'une chose, sans apercevoir dans le même temps que cette chose diffère de toutes les autres. Notre connaissance est plus restreinte par rapport à la coexistence. En effet, nos idées des substances ne sont, comme il a été dit plus haut, que des aggrégats d'idées simples réunies dans un seul sujet; mais, d'après ces idées simples elles-mêmes, nous ne voyons pas jusqu'à quel point elles sont en liaison ou incompatibles avec d'autres idées simples : c'est pourquoi nous ne pouvons pas déterminer quelles qualités les objets peuvent avoir encore, indépendamment de celles qui nous sont connues. Nous savons que l'odeur, le son, et la saveur des corps dépendent du mode d'union de leurs parties; mais nous ignorons comment on peut les dériver de ce même mode d'union. C'est pour cette raison qu'il nous est impossible d'arriver par les idées à la connaissance des forces et des pouvoirs des substances. Enfin, quant à ce qui concerne l'existence réelle des choses, nous n'avons une connaissance intuitive que *de notre* propre existence, une connaissance dé-

monstrative de celle de Dieu, et une simple connaissance sensuelle de celle de toutes les autres choses, en tant que nous sentons immédiatement la présence de ces dernières.

Locke passe ensuite à l'examen des principes et des conclusions tirées des définitions. Mais ici il ne donne que trop de preuves de son ignorance en métaphysique et de son peu de connaissance de la nature du savoir *à priori* en général. Il refuse toute espèce d'utilité aux axiomes philosophiques admis depuis Aristote. Ce ne sont pas, suivant lui, les seules vérités rationnelles évidentes en elles-mêmes : les propositions identiques particulières, et les cas plus limités de ces dernières, ont autant, sinon même plus, d'évidence. Elles ne sont non plus que très-peu ou point utiles pour le savoir, parce qu'on apercoit toujours les cas particuliers bien avant elles. Chacun sait que deux et deux font quatre, avant de savoir que le tout doit être égal à ses parties. Locke conclut de là que les axiomes sont entièrement superflus pour prouver les propositions qu'ils renferment, qu'on ne peut par conséquent les faire servir de base à aucune science, et que personne n'a encore établi une science, par exemple, sur le principe de la contradiction. Ils ne contribuent point non plus à l'agrandissement du cercle de nos connaissances. On peut, avec leur secours, prouver le vrai tout aussi bien que le faux, et ils ne sauraient donc servir tout au plus qu'à alimenter une dispute interminable. Au nombre des propositions vides de sens, Locke range non-seulement les identiques, mais encore celles où un caractère d'une idée composée lui est assigné comme attribut, par conséquent tous les jugemens analytiques, comme celui ci : *Tout homme est un animal.* De pareils jugemens ne nous apprennent rien que nous ne sachions déjà d'avance;

et ils n'accroissent pas le moins du monde la masse de notre savoir. Le cercle de nos connaissances ne s'agrandit réellement que par les jugemens en vertu desquels nous attribuons au sujet un attribut qui n'est pas renfermé dans l'idée de ce sujet. Locke détruit de cette manière toute l'importance des connaissances analytiques.

Locke donne encore de plus fortes preuves de son ignorance en métaphysique lorsqu'il raisonne lui-même sur les problêmes de cette science d'après sa méthode de philosopher. Il assure qu'on ne parviendra jamais à donner la solution de certains, et qu'il est facile au contraire d'en résoudre d'autres, lorsqu'on renonce aux préjugés et à la partialité systématiques. Parmi les problêmes qu'il déclare insolubles, il range le suivant : *Ce qui est matériel peut-il penser ?* Nous voyons bien que, d'après sa nature, la matière ne sent, ni ne pense; mais il n'y a pas d'impossibilité à ce que Dieu ait donné le pouvoir de sentir et de penser à elle ou à une de ses modifications. Au moins ne saurait-on nullement démontrer le contraire. Locke, en émettant cette opinion, fournissait au matérialisme des armes redoutables, dont il ne manqua pas non plus de se servir par la suite. Mais, en agir comme lui, c'est, à proprement parler, interdire toute espèce de philosophie sur cet objet, et rendre le problême insoluble; car, avoir recours à la toute-puissance de Dieu pour expliquer une chose à l'explication de laquelle les raisons naturelles ne paraissent pas suffire, c'est assigner un terme absolu au raisonnement et à la philosophie.

La théorie de l'origine et la nature de nos connaissances certaines imaginée par Locke, reposait sur des principes diamétralement opposés à ceux d'où Léibnitz dérivait la sienne. Le philosophe

anglais faisait naître toutes nos connaissances de l'expérience extérieure et intérieure : il n'y avait point pour lui de connaissances *à priori* autres que les abstraites, qui ne méritent encore que très-improprement ce nom, parce que le contenu en est presque entièrement, ou totalement même, d'après les principes de Locke, emprunté à l'expérience, de sorte qu'elles sont réellement *à posteriori*. Léibnitz, au contraire, n'admettait aucune action physique extérieure des substances corporelles sur l'âme, pas même celle du corps avec lequel cette âme se trouve dans le rapport le plus prochain ; mais il prétendait que les lois nécessaires de la connaissance sont fondées *à priori* dans l'âme, et que la série entière des perceptions et des opérations de l'âme procède uniquement de son principe intérieur. Les deux philosophes étaient donc antagonistes naturels l'un de l'autre par leurs systèmes.

La théorie de Locke dut fixer d'autant plus l'attention de Léibnitz, qu'elle avait été généralement reçue avec un enthousiasme qu'on explique sans peine par la popularité de l'exposition et par le caractère même de cette doctrine, puisqu'elle marchait toujours sous les auspices et la conduite de l'expérience. Léibnitz y fit donc des remarques critiques et réfutatoires, dont plusieurs virent le jour du vivant de Locke, qui ne les accueillit pas aussi bien qu'on aurait dû s'y attendre. Cependant la critique du philosophe allemand ne fut pas entièrement achevée pendant la vie de son adversaire ; aussi ne parut-elle point de suite, parce que Léibnitz ne voulait pas polémiser contre un mort, quoiqu'il eût fait part de ses remarques à plusieurs savans. Les mémoires qui s'y rapportent ne furent imprimés qu'après sa mort, dans ses *Œuvres philosophiques*, sous le titre de : *Nouveaux essais sur l'entendement*

humain, par l'auteur de l'Harmonie préétablie. L'ouvrage est dialogué.

Léibnitz rend justice entière aux talens philosophiques et au mérite de son adversaire, sans dissimuler pour cela ce qu'il considérait comme des vices et des imperfections dans son système. Il développe avec clarté et précision sa propre théorie de l'origine et de la nature de nos connaissances. Elle tient le milieu entre celle de Locke et le cartésianisme : aussi contribua-t-elle beaucoup à éclaircir ce point important de doctrine, et à le rapprocher du terme où il devait être connu d'une manière complètement satisfaisante.

D'abord, Léibnitz combat l'assertion qui avait servi de point de départ à Locke, celle qu'il ne peut pas y avoir d'idées innées, et que toutes nos connaissances, sans exception, prennent leur source dans l'expérience intérieure ou extérieure. Il fait voir que les sens ne peignent toujours que des choses individuelles, et jamais des généralités : que, par conséquent, on ne peut chercher en eux la cause de ces dernières, ou y recourir pour les expliquer. Il n'est pas non plus possible de dériver de l'expérience acquise par les sens les idées fondamentales de la connaissance, nécessité, identité, substance et autres, parce que les sens ne nous offrent pas les objets de ces idées. Léibnitz se fonde encore sur d'autres raisons. Les perceptions des objets sensibles ne peuvent être produites ni immédiatement et miraculeusement par Dieu, ni par l'action physique des corps eux-mêmes, action qui est incompréhensible, surtout dans le système des monades : il faut donc que toutes les perceptions et idées naissent du principe intérieur de l'âme, dans laquelle elles ne sauraient venir du dehors.

En outre, nous avons évidemment des connais-

sances *à priori*, comme sont les principes nécessaires et les vérités mathématiques, que non-seulement on entrevoit avant l'expérience et indépendamment d'elle, mais qu'encore on ne peut nullement apercevoir avec son secours. Aucune induction, par exemple, quel que soit le nombre des faits sur lesquels elle s'appuie, ne saurait procurer à une proposition cette généralité et cette nécessité rigoureuse avec lesquelles nous reconnaissons les principes logiques et les vérités mathématiques. Toutes les inductions ne montrent rien de plus sinon qu'un objet est ainsi; mais elles ne font pas voir qu'il sera toujours ainsi, qu'il doit l'être toujours, et qu'il ne saurait être autrement. Or, comme nous avons des connaissances générales et rigoureusement nécessaires, et qu'elles ne peuvent pas provenir de l'expérience, elles doivent donc avoir leur fondement *à priori* dans l'âme. Mais, à cette occasion, Léibnitz fait remarquer expressément que l'âme ne renferme point les idées innées dans leur généralité abstraite, et moins encore dans leurs formules scientifiques; mais qu'elle n'en contient que les dispositions, comme on pourrait dessiner la figure d'un Hercule dans les veines d'un bloc de marbre, quoiqu'il fallût encore le travail de l'artiste pour découvrir les veines, et retrancher la pierre superflue. Certaines idées et vérités sont innées en nous, non dans le sens qu'elles sont réellement présentes à la conscience et qu'elles entrent en action, mais comme instincts et comme inclinations, quoique cet instinct et ces inclinations soient toujours accompagnés de quelqu'activité, qui est seulement insensible. Ainsi le développement des idées innées suppose réellement l'expérience; afin que l'âme dirige sur elles son attention, et qu'elle applique ses facultés à les produire.

Léibnitz expliquait cette expérience et son rapport

à l'acivité intérieure de l'âme d'une manière qui lui appartient en propre, et qu'il devait adopter pour demeurer fidèle à son système. Les sens ne fournissent que l'occasion des perceptions : ce sont les causes occasionelles de ces perceptions ; mais ce ne sont pas les canaux au moyen desquels les corps agissent physiquement sur l'âme, et produisent les perceptions. Le développement des connaissances en général se dirige vers le corps, et correspond harmoniquement aux opérations des monades dont ce corps est composé. C'est aussi cette direction qu'affecte le développement des connaissances innées par rapport à celles que Léibnitz appelait empiriques. Dieu a associé à l'âme un corps qui convient au mode particulier de développement de ses perceptions, et réciproquement au corps une âme dont les opérations intérieures sont en harmonie avec lui. Voilà pourquoi le corps semble agir sur l'âme, et l'âme sur le corps ; mais cette influence réciproque n'a pas réellement lieu. Si un ou plusieurs sens manquent à l'homme, il n'éprouve pas les perceptions que ces sens lui procurent. Cet effet ne provient point du manque des sens corporels, mais il tient bien plutôt au manque de développement des perceptions dans l'âme. Il en est de même, en sens inverse, quand l'âme ne peut pas mouvoir le corps à sa volonté.

Ici on reconnaît évidemment les contradictions auxquelles le système des monades conduit, lorsqu'on l'applique au rapport des connaissances *à priori* aux connaissances *à posteriori*. Non-seulement, en n'admettant pas l'influence réciproque du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, on détruit absolument la cause de la succession déterminée de nos perceptions, mais encore Léibnitz veut que l'impression des objets sur les sens soit la cause occasionelle du développement des connaissances *à priori*.

Ces connaissances *à priori* seraient donc, suivant lui, impossibles sans les sens. Mais pourquoi, peut-on demander avec raison, est-il besoin d'une impression organique sur les sens, si l'âme développe toutes ses perceptions d'elle-même et sans l'influence du corps? Cependant Léibnitz réfutait à cet égard Locke, qui prétendait que la connaissance appelée pure tire uniquement sa source de l'expérience. Le philosophe allemand prouvait assez démonstrativement qu'elle doit au contraire naissance aux dispositions innées de l'âme, quoiqu'il n'éclaircît pas d'une manière suffisante la nature des connaissances *à priori* elles-mêmes, ainsi que toute cette matière en général.

Léibnitz cite aussi l'exemple de plusieurs idées que Locke avait dérivées de l'expérience, et il fait voir que cette déduction n'est rien moins que propre à épuiser le sujet, et à contenter l'esprit. Ainsi l'idée de la durée ne peut pas reposer uniquement sur l'expérience, puisque nos sensations et perceptions se succèdent avec trop d'irrégularité, pour qu'il nous soit possible d'en former l'idée du temps ou d'un continu pur. Le cas est le même pour l'idée de l'éternité; car les sensations extérieures ne sauraient nous faire apercevoir que la raison, qui nous détermine à ajouter toujours des momens du temps les uns aux autres, existera toujours. Les idées simples que Locke admettait, et d'où il faisait provenir toutes les autres par complication, ne sont rien moins que simples, et elles résultent même de sensations multiples, que nous n'avons, à la vérité, pas toujours la faculté de distinguer les unes des autres. C'est donc à tort qu'on les regarde comme simples.

Léibnitz s'éleva encore contre la proposition de Locke, que l'âme ne pense pas toujours, parce que nous n'avons pas toujours la conscience de la pensée,

et il attaqua également les conclusions que le philosophe anglais en avait tirées. Il posa, au contraire, en principe, que l'âme, comme substance simple, est sans cesse en action, et qu'elle produit toujours de nouvelles perceptions. Il est vrai que nous n'avons pas toujours la conscience de ces perceptions : ce défaut de conscience a lieu non-seulement pendant le sommeil et les évanouissemens, mais encore dans l'état de veille, où il nous arrive fréquemment, même au milieu de perceptions claires, de ne pas être le moins du monde informés d'autres perceptions simultanées et accessoires. Ainsi, par exemple, un meunier a des idées claires de certaines occupations auxquelles il se livre, mais il n'entend pas le bruit du moulin, quoique les perceptions de ce bruit existent en lui. Cependant le défaut de conscience n'est pas total : il reste toujours une sensation faible et obscure, même pendant le sommeil et les évanouissemens les plus profonds; car l'excitation la plus forte ne serait point en état de nous réveiller si nous ne la sentions pas du tout, les rêves seraient impossibles, etc.

On ne saurait disconvenir que Léibnitz n'ait découvert déjà quelques-uns des principaux vices de la philosophie de Locke, et qu'il n'ait ébranlé cette théorie dans ses fondemens. Si donc Locke a réussi, jusque vers la fin du dix-huitième siècle, à convaincre la plus grande partie des philosophes modernes de la non-existence des idées innées, la faute en fut, d'une part, à ce que Léibnitz argumenta dans l'esprit de son propre système, dont il ne pouvait pas mettre l'ensemble à l'abri de tous les doutes, de sorte que des vices de sa doctrine en général on concluait aussi l'insuffisance de sa critique de Locke; d'un autre côté, à ce que la manière dont le philosophe anglais déduisait de l'expérience

les idées fondamentales du savoir, présentait, au premier aperçu, des charmes qui la rendaient surtout précieuse pour l'entendement du commun des hommes. Cette longue erreur fut enfin la suite du défaut de guide certain pour découvrir le véritable caractère des connaissances *à priori*, se rendre complètement maître de ces connaissances, et déterminer leur rapport à l'expérience, défaut qui fit en particulier que, voyant certaines idées, autrefois rangées dans la classe des idées *à priori*, ne point y appartenir, on se confirma dans l'opinion qu'elles devaient naissance à l'expérience, d'où l'on ne tarda pas à conjecturer que Locke pouvait bien ne pas avoir eu tort en soutenant que cette même expérience est la source de toutes nos connaissances en général. C'est ainsi qu'on explique comment, malgré les argumens de Léibnitz et les attaques de plusieurs philosophes anglais ou autres, la philosophie de Locke demeura pendant un certain temps dominante, quoique ayant à la vérité subi quelques modifications et quelques restrictions dans ses détails.

Mais Kant, en publiant sa *Critique de la pure raison*, ne démontra pas moins les vices de la théorie de Locke que ceux du système de Léibnitz. Le philosophe anglais, aussi bien que son adversaire, confondait d'abord la sensibilité avec l'intelligence, mais seulement d'une manière différente de celle de Léibnitz, et plus pernicieuse encore pour la véritable théorie des facultés intellectuelles. Au lieu que Léibnitz accordait trop peu aux sens et trop à l'esprit, Locke donnait à ce dernier trop peu de part au savoir, et il en accordait beaucoup trop aux sens. Les deux philosophes méconnaissaient également la véritable différence spécifique des deux pouvoirs, la sensibilité et l'intelligence. Locke sensualisait les choses, comme si elles n'étaient que sensibles par rapport

à la connaissance, et comme si l'intelligence ne contribuait en rien à cette dernière, si ce n'est par les fonctions logiques de la séparation et de la combinaison des caractères. Son système devenait, de cette manière, aussi et même encore plus imparfait que celui de Léibnitz, et tous deux, appliqués aux spéculations métaphysiques, devaient nécessairement égarer l'esprit dans un dédale d'erreurs d'où il ne lui était plus possible de sortir, et qui prouve assez clairement que les fondemens de la connaissance humaine n'étaient pas encore établis sur une assiette suffisamment solide.

Locke croyait, en outre, voir dans le simple absolu de l'expérience la cause réelle finale de la connaissance, comme Léibnitz s'imaginait la trouver dans le simple absolu de l'entendement. Mais la monade du dernier est une idée vide de sens, et le simple de l'expérience du premier en est une imaginaire, puisque l'expérience ne peut rien montrer de simple, et que les idées appelées simples sont toujours des sensations composées, ainsi que Léibnitz en a déjà fait la remarque fort juste. Le matérialisme était une suite nécessaire du principe de Locke, quoiqu'à cet égard le philosophe anglais ne se soit pas plus prononcé qu'au sujet de plusieurs autres conclusions qui découlent de sa théorie, par rapport à la Divinité, au libre arbitre, et à la nature morale de l'homme. La fausseté de ce principe ne lui serait pas demeurée cachée, s'il eût réfléchi avec plus de profondeur et moins de partialité sur l'espace, la matière et leurs rapports réciproques, et s'il n'eût pas mieux aimé ployer les idées qu'il s'en forma au restant de son système, qui refondre entièrement ce dernier.

Locke confondait aussi la généralité comparative des connaissances acquises par expérience avec la nécessité rigoureuse de celles que cette expérience

ne peut jamais procurer. Il paraît s'être persuadé que la généralité comparative peut dégénérer en nécessité rigoureuse; que, par exemple, parce que l'induction confirme le principe de la causalité, ce principe devient par cela même nécessaire. Cette erreur a été également relevée par Léibnitz; mais elle fut une des principales raisons qui engagèrent Locke à continuer de chercher la source des principes logiques dans l'expérience, et à y rapporter aussi la certitude des mathématiques.

Malgré tous ces défauts, Locke conserve, sous le point de vue de la science philosophique, le grand et important mérite d'avoir, pour la première fois, embrassé l'empirisme dans toute sa rigueur; car son exemple démontra évidemment jusqu'à quel point cet empirisme peut ou ne peut pas satisfaire en réalité l'esprit. De plus, Locke, signala dans le même temps, plusieurs erreurs des anciennes théories dominantes sur la nature et l'origine du savoir, et il écarta les difficultés de la route qui devait conduire ses successeurs à la découverte de la vérité. Il donna, en outre, le précieux exemple d'une analyse psycologique des perceptions et des idées, et mit ainsi sur la voie de perfectionner la psycologie empirique. A ces avantages on doit joindre encore la simplicité, le calme, la précision, la clarté et la noblesse de son style philosophique, qui est un véritable chef-d'œuvre, mais dont les beautés particulières ne peuvent être bien senties que dans la langue originale, et ont plus ou moins disparu dans toutes les traductions que nous possédons.

Avant de passer aux démêlés que l'*Essai sur l'entendement humain* causa en Angleterre, je vais encore caractériser quelques autres écrits philosophiques de Locke, et commencer d'abord par ceux qui ont rapport à la partie théorétique de la science.

Ici se rangent plusieurs mémoires qui furent trouvés dans les papiers de l'auteur après sa mort, et qui sont insérés dans la collection complète de ses Œuvres.

Le traité *Of the conduct of understanding* peut être considéré comme une espèce de logique pratique. Il n'est point écrit dans un ordre méthodique, mais il se compose d'un mélange d'observations, recueillies au hasard, sur les moyens de découvrir les vices de l'entendement, de les corriger et de les prévenir. Locke imite, dans sa conduite, les médecins, qui n'étudient les maladies, ne les décrivent et ne cherchent des remèdes contr'elles, qu'à mesure que l'expérience les leur offre. Ce traité est extrêmement instructif, parce qu'il donne le résultat des travaux psycologiques assidus d'un des meilleurs philosophes qui aient jamais existé. Locke n'était pas satisfait de la logique qu'on enseignait alors dans les écoles, et on doit être étonné que ses remarques sur la méthode ordinaire n'aient pas, non plus que celles de son prédécesseur Bâcon de Vérulam, de l'autorité duquel il s'appuie fréquemment, contribué davantage au perfectionnement de cette méthode.

L'entendement, disaient Bâcon et Locke, ne peut certainement pas être abandonné tout entier à lui-même; il faut le guider, et en assurer l'emploi par des règles. Sous ce rapport, on a raison de recommander l'étude de la logique avec tant d'instance. Mais les moyens qu'on a proposés pour former l'esprit ne font pas disparaître les inconvéniens qui sont la suite naturelle de la négligence du soin de cultiver les facultés intellectuelles : ils occasionent au contraire des vices dont l'entendement du commun des hommes est exempt, et corrigent peu ou même point du tout les erreurs auxquelles il est conduit facilement par le défaut de culture. La logique

adoptée dans les écoles peut bien être suffisante pour les sciences ordinaires, qui ne consistent qu'en mots et en opinions; mais elle ne l'est pas pour l'étude véritable et à approfondie de la nature, où elle sert plutôt à confirmer et propager d'antiques erreurs, qu'à ouvrir la voie de la vérité. Considérée sous ce point de vue, la logique a donc encore besoin d'un grand nombre de corrections et de perfectionnemens.

Le trait caractéristique et le grand mérite du traité en question de Locke consistent, par conséquent, en ce que l'auteur signale certaines fautes contre la logique qui sont fréquemment commises par les hommes, dans les diverses classes de la société et les différens rapports de la vie, mais, en particulier, par les personnes qui s'adonnent aux différentes branches des connaissances scientifiques. Locke trace le tableau de ces fautes elles-mêmes, il en développe psycologiquent les causes, et il indique la manière dont elles prennent naissance : ensuite il donne les préceptes à suivre pour s'en corriger et s'en abstenir. La lecture de son livre peut être très-salutaire aujourd'hui; car il n'est pas rare que nos philosophes, absorbés par la contemplation des lois de l'entenment et de l'esprit *à priori*, négligent pour elles la logique empirique et pratique, qui présente cependant une si grande utilité, tant dans les sciences que dans les affaires, et n'en considèrent l'étude qu'avec une sorte de mépris, dont l'imperfection des productions de leur esprit ne tarde pas à être le châtiment. L'objet de ce livre est de telle nature, qu'on ne saurait en donner une analyse détaillée.

Le mémoire de Locke intitulé : *An examination of P. Malebranche opinion of seeing all things in God*, renferme une critique pleine de sagacité de cette hypothèse célèbre. Locke commence d'abord par

rejeter en général la méthode que Malebranche adoptait, c'est-à-dire, celle de réfuter certaines théories de la nature et de l'origine de nos idées objectives, et de conclure ensuite que la sienne seule pouvait être vraie. *L'argumentum ad ignorantiam* perd toute sa force, quand nous réfléchissons que nos facultés intellectuelles sont extrêmement bornées, qu'il existe par conséquent une foule d'objets que nous ne pouvons pas concevoir, que Dieu, enfin, n'est nullement obligé de soumettre toutes ses œuvres à l'examen de notre entendement, et de se restreindre dans les limites de ce qui n'outrepasse pas les facultés de notre esprit. Mais on ne remédie point à l'ignorance où nous sommes par rapport à la nature et à l'origine des idées objectives, en disant qu'une hypothèse est meilleure que quatre ou cinq autres qui sont toutes insuffisantes et erronées, surtout lorsque cette hypothèse renferme encore en elle-même des choses contradictoires et incompréhensibles.

Malebranche avait établi en principe que tout ce que notre esprit doit connaître, doit aussi lui être réellement présent et se trouver intimement uni à lui. C'est pourquoi l'esprit aperçoit immédiatement ses propres sensations, imaginations et idées, lesquelles sont des modifications de l'âme elle-même, et n'ont besoin d'aucune idée pour être aperçues par elle. Les esprits peuvent bien aussi être connus au moyen des idées de l'âme, parce qu'un esprit peut être présent à l'âme et se réunir à elle, quoique Malebranche doutât qu'il y eût une substance purement intellectuelle autre que la Divinité. Mais les choses matérielles ne peuvent pas s'associer à l'âme de la manière qui serait nécessaire pour qu'elles fussent aperçues; car, comme elles sont étendues, et que l'âme est simple, il n'y a pas le moindre rapport entr'elles.

Locke demandait : Qu'est-ce que se trouver intimement uni à l'âme ? Nous empruntons l'idée de la réunion aux corps, quand leurs surfaces se touchent. Cette idée n'est donc nullement applicable aux êtres spirituels, qui n'ont ni étendue, ni surface. Mais, quand même on parviendraït à se former une idée claire de la réunion, l'assertion que nous voyons les idées en Dieu, qui est intimement uni à l'âme, et qui les lui communique, ne répandrait guère plus de lumière sur la nature de ces mêmes idées, que si on disait qu'elles sont produites, en vertu d'une disposition divine de l'âme, par certains mouvemens du corps associés à cette disposition. Quelque imparfaite que cette dernière explication soit dans son genre, elle est cependant aussi satisfaisante que toute autre qui, ne donnant pas d'idées plus claires, ne fait que voiler notre ignorance au sujet de la nature de nos perceptions. Malebranche a bien expliqué pourquoi le corps et l'âme ne peuvent pas être réunis, en disant que c'est parce que le premier est étendu et l'autre simple; mais on ne voit cependant pas encore pourquoi l'âme, qui est alliée à un corps tel que le nôtre, ne pourrait pas acquérir l'idée d'un triangle par une action, à la vérité incompréhensible en elle-même, de ce corps, aussi bien qu'elle la connaît en Dieu si on la suppose unie à la Divinité, puisqu'il nous est impossible de concevoir un triangle sans étendue, soit dans la matière, soit en Dieu.

Locke objectait contre l'assertion de Malebranche, qu'il n'y a pas de substance purement intellectuelle, si ce n'est Dieu, qu'on n'a pas la moindre idée de la substance de Dieu, et qu'on ne peut pas comprendre pourquoi la Divinité devrait être plus intelligible qu'aucune autre substance quelconque. Si les corps ne peuvent point être aperçus par l'âme, faute

de proportion entre ces corps et cette âme, il s'ensuit qu'il n'y a pas de proportion non plus entre Dieu, être infini, et l'âme, esprit créé; mais cette conclusion est en contradiction manifeste avec l'assertion précédente, que Dieu est la seule substance intelligible.

Une autre opinion de Malebranche était que nous avons toujours les idées de toutes les choses réellement en nous, mais que certaines y sont claires, et d'autres au contraire obscures. Ainsi nous avons toujours les idées de tous les triangles; seulement nous n'en voyons clairement qu'un petit nombre, et nous n'apercevons les autres que d'une manière obscure et diffuse. Mais si nous voyons les idées de tous les triangles en Dieu, et qu'elles ne soient pas pensées confusément par Dieu, Locke trouvait incompréhensible qu'elles se représentassent avec confusion en Dieu.

Pour concilier avec la nature spirituelle de la Divinité son opinion que nous voyons toutes les choses en Dieu, Malebranche admettait que nous apercevons bien aussi les choses matérielles et terrestres en Dieu, mais d'une manière absolument spirituelle, et qui, en elle-même, est incompréhensible pour nous. Cette explication, disait Locke, n'offre pas le moindre sens; ou bien, connaître les choses corporelles d'une manière spirituelle, ne signifie autre chose sinon que les objets matériels existent immatériellement en Dieu. Mais ce sont là des locutions que la vanité des hommes à inventées pour voiler leur ignorance, et non pour la faire disparaître. A la vérité, Malebranche répondait : Les choses matérielles sont en Dieu, parce que les idées de ces choses sont en Dieu, et ces idées que Dieu en avait avant la création du monde ne diffèrent point de lui-même. Mais Locke concluait encore de cette réplique qu'alors il doit y avoir pluralité en Dieu, car

nous apercevons la pluralité en lui, de sorte qu'il est différent de lui-même. Il semble aussi découler de cette réponse que les choses matérielles sont Dieu, ou partie de lui : or c'est ce que Malebranche n'eût jamais accordé.

Pour prouver que nous voyons toutes les choses en Dieu, Malebranche disait, en particulier, que Dieu est uni de la manière la plus intime à notre âme par sa présence universelle, de sorte qu'on pourrait appeler la Divinité le lieu des esprits, comme l'espace le lieu des corps. Cette preuve était incompréhensible pour Locke, à plusieurs égards, et particulièrement sous le point de vue du cartésianisme lui-même. Dans quel sens Malebranche pouvait-il prétendre que l'espace est le lieu des corps, puisqu'il soutenait que le corps et l'espace ou l'étendue sont une seule et même chose ? C'est absolument comme s'il eût dit que le corps est le lieu du corps. Mais applique-t-on comparativement cette critique à Dieu et aux esprits, alors l'expression : Dieu est le lieu des esprits, est purement métaphorique, et ne signifie littéralement rien, ou si on la prend à la lettre, il faut en même temps penser que les esprits s'élèvent et s'abaissent en Dieu, et qu'ils ont en lui des distances et des intervalles, comme les corps en ont dans l'espace. D'ailleurs Dieu n'est-il pas uni aussi intimement aux corps qu'aux âmes ? Il est même présent partout, en quelque lieu que les corps puissent être, et la seule différence qui existe entre les corps et les esprits, c'est que les premiers ne voient point les choses en Dieu.

Malebranche appelait les âmes des substances spirituelles qui perçoivent ; mais il n'expliquait pas si ce sont des substances, des modes ou des relations. Pour faire concevoir la perception des êtres

corporels par l'âme, il ajoutait : « De ce que l'âme voit « toutes les choses en Dieu, il ne faut pas conclure « qu'elle voit l'essence de Dieu lui-même ; car Dieu « est très-parfait, et ce qu'elle voit est très-imparfait. « L'âme voit la matière divisible, et revêtue d'une « infinité de formes ; mais il n'y a en Dieu ni for- « mes, ni parties. Dieu est tout, parce qu'il est infini « et qu'il comprend tout ; mais il n'est aucun être « en particulier, aucun individu. Donc, nous ne « voyons en Dieu qu'un ou plusieurs êtres en par- « ticulier, et nous ne concevons pas cette simplicité « parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Il y « a plus encore : nous pouvons dire que nous ne « voyons pas tant les idées des choses que les choses « elles-mêmes représentées par les idées ; car, « quand on voit, par exemple, un carré, on ne dit « pas qu'on voit l'idée d'un carré qui est réunie avec « l'âme, mais le carré lui-même qui se trouve hors « de l'âme. »

Locke rapportait ce paragraphe du livre de Malebranche pour prouver que le philosophe français ne s'était pas compris lui-même à l'égard de la question principale, et qu'il avait été dans un grand embarras pour déterminer ce qu'est à proprement parler ce que nous voyons en Dieu, et comment nous le voyons. Locke relevait les contradictions qui se rencontrent non-seulement dans ce passage de Malebranche, mais encore dans plusieurs autres où l'auteur traite du même sujet. Ailleurs Malebranche prétend qu'il est nécessaire que nous ayons toujours les idées des choses présentes, et que, par conséquent, les idées générales marchent avant les idées particulières. Ici il soutient au contraire que ce que nous voyons en Dieu n'est jamais qu'un ou plusieurs êtres en particulier. Dans un endroit il se donne beaucoup de peine pour prouver qu'il est possible que

nous ne voyions pas les choses elles-mêmes, mais seulement leurs idées : ici il veut que nous voyions au contraire les choses et non les idées. En voilà assez pour faire savoir comment Locke caractérisait l'hypothèse de Malebranche. Les deux philosophes étaient trop opposés dans leurs systèmes et leurs principes, pour pouvoir jamais s'accorder ensemble. Certaines argumentations de Locke, sans être des sophismes, en ont l'apparence, parce qu'en sa qualité de partisan rigide de l'empirisme, il ne pouvait pas pénétrer jusqu'au fond du système intellectuel de Malebranche, et qu'il se plaignait aussi à chaque instant de l'obscurité des termes et des principaux dogmes de son adversaire, défaut que les intellectualistes du temps ne trouvaient point au contraire à la théorie du philosophe français.

Malebranche se trouvait avec Locke, quant aux principes, dans le même rapport que Léibnitz. Aussi ce dernier entreprit-il son apologie, dans l'*Examen du sentiment du P. Malebranche, que nous voyons tout en Dieu, contre J. Locke*, quoiqu'il ne s'accordât pas à tous égards avec lui, comme j'ai eu occasion de le dire précédemment, et qu'il s'en éloignât même dans les points principaux. Mais il croyait défendre l'intellectualisme en général, et il pensait devoir signaler les fausses interprétations sur lesquelles Locke avait basé une grande partie de sa critique des opinions de Malebranche. Au reste, on doit bien s'attendre que Léibnitz soutint ce dernier dans l'esprit de son propre système, comme Locke l'avait attaqué aussi dans le sens de sa théorie particulière.

Locke se plaignait de n'avoir pas trouvé une explication de l'union immédiate entre le corps et l'âme, et disait que l'idée de cette union immédiate n'est en général intelligible que quand il s'agit

des corps. Léibnitz répondit, qu'on peut expliquer la réunion immédiate par l'action immédiate d'une chose sur une autre. Malebranche convient bien que nos corps sont unis avec nos âmes; mais l'union est suivant lui de nature telle que l'âme ne la voit pas. On ne peut donc point, à proprement parler, demander en quoi elle consiste, ou en quoi elle diffère de celle qu'il n'accorde point. Malebranche pourrait peut-être répondre qu'il ne connaît l'alliance du corps avec l'âme que par la foi, et que la nature du corps consistant à ses yeux dans l'étendue, l'action de l'âme sur ce corps est tout-à-fait incompréhensible. Mais Locke admet une alliance inexplicable entre l'âme et le corps, et cependant il en exige simultanément une par laquelle on puisse expliquer l'action réciproque harmonique de l'âme et du corps. Il veut aussi qu'on dise pourquoi les choses matérielles ne pourraient pas être réunies à l'âme de la manière qu'il suppose. Or, la raison en est que les choses matérielles sont étendues, et que l'âme ne l'étant pas, il n'y a pas entr'elles la moindre proportion. Locke demandait, à la vérité, s'il y a davantage de proportion entre Dieu et l'âme; mais, répond Léibnitz, cette question est déplacée ici. Malebranche n'a qu'à dire qu'il paraît n'y avoir entre l'âme et le corps, non-seulement aucune proportion, mais encore aucune connexion, au lieu qu'il y a entre Dieu et les créatures une connexion, en vertu de laquelle les créatures n'existeraient pas sans la Divinité.

Léibnitz avouait ne pas fort bien comprendre l'assertion de Malebranche qu'il n'y a pas d'autre substance purement intelligible que Dieu. Il est, dans l'âme, des choses que nous connaissons très-clairement; mais il y en a beaucoup en Dieu que nous ne connaissons pas du tout.

Entr'autres objections que Locke fit à Malebranche dans le mémoire cité précédemment, on remar-

que celle-ci : que le soleil serait inutile si nous le voyions en Dieu. Léibnitz répondit que cette objection s'appliquait également à son système, puisqu'il prétendait que nous voyons le soleil en nous. Il soutint donc que le soleil n'est pas fait pour nous seuls, et que Dieu voulut nous représenter ce qu'il y a de vrai dans les objets hors de nous.

Locke ne comprenait pas non plus comment nous pouvons voir les objets d'une manière confuse en Dieu, puisqu'il n'est pas possible que les idées qu'en a la Divinité soient obscures et diffuses. On répond, disait Léibnitz, que nous voyons les objets confusément parce que nous en apercevons trop à-la-fois.

Locke avait déclaré tout-à-fait incompréhensible l'assertion de Malebranche que Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est celui des corps. Léibnitz répliqua que le philosophe anglais devait au moins comprendre ce que c'est qu'espace, lieu et corps, et que Malebranche admettait ici une analogie entre espace, lieu et corps, et entre Dieu, lieu et esprit. Il n'est donc pas possible que l'assertion de Malebranche ait été entièrement inintelligible pour lui. On a seulement raison de rappeler que cette analogie n'est pas démontrée, quoiqu'il soit toutefois facile de découvrir certaines considérations qui peuvent avoir donné lieu à la comparaison. Je vais rapporter ici, dans les propres termes de Léibnitz, une de ses observations qui est susceptible d'application aux disputes philosophiques les plus récentes. « Je remarque souvent, dit-il, que certaines gens « tâchent d'éluder ce qu'on leur dit par cette affec- « tation d'ignorance, comme s'ils n'y entendaient « rien; ce qu'ils font non pas pour se blâmer eux- « mêmes, mais ou pour blâmer ceux qui parlent, « comme si leur jargon était non intelligible, ou « pour s'élever au-dessus de la chose et de celui qui

» la débite, comme si elle n'était point digne de leur » attention. » Cependant Léibnitz avait assez d'équité pour reconnaître que l'hypothèse de Malebranche était inintelligible quand on la comparait à ses autres assertions, d'après lesquelles corps et espace sont des choses identiques. Il ajoutait, pour le justifier, que la vérité lui échappa dans cette occasion, qu'il conçut une chose commune et invariable, à l'égard de laquelle les corps se trouvent dans un rapport essentiel, et qui rend même leurs rapports réciproques possibles. Cette harmonie des corps engendra chez lui une fiction, et le conduisit à regarder l'espace comme une substance immobile. Mais ce qu'il y a de réel dans cette idée concerne les substances simples, dont les esprits font partie. Je passe sous silence quelques autres remarques moins importantes que Léibnitz opposait à Locke.

Parmi les écrits de ce dernier qui traitent de la philosophie pratique, le plus important a pour titre : *Two treatises of government*. Le premier de ces Traités parut à l'occasion de la révolution qui mit la couronne sur la tête de Guillaume, prince d'Orange. Il est particulièrement dirigé contre les faux principes émis par Robert Filmer dans ses *Observations on Hobbes, Milton*, etc., et dans un autre ouvrage intitulé : *Patriarcha*. Filmer était partisan enthousiaste du despotisme, et défendait surtout avec chaleur les deux principes suivans : *Tout gouvernement doit être monarchique*, et *aucun homme ne naît libre*.

Locke, dès le début de son livre, rappelle, avec aigreur et mécontentement, qu'il s'est formé de son temps un parti politique qui flatte les princes de l'opinion qu'ils ont un droit divin au pouvoir illimité, quelles que soient d'ailleurs les lois constitutionnelles et les conditions sous lesquelles ils sont eux-mêmes,

parvenus au trône. A entendre cette secte, le serment, même le plus solennel, n'impose pas aux rois le devoir d'obéir à la constitution. Pour frayer la route à cette nouvelle doctrine, on nie aussi la liberté naturelle des hommes; mais, en agissant ainsi, comme Locke le fait remarquer avec beaucoup de justesse, on livre les sujets à l'esclavage et à l'oppression de la tyrannie, dans le même temps qu'on ébranle les trônes eux-mêmes, parce qu'on renverse les véritables bases de la société.

La proposition de Filmer, que les hommes ne sont pas naturellement libres, se fondait sur ce que tous naissent soumis à leurs parens. Mais Filmer déclarait l'autorité paternelle illimitée, de sorte qu'à ses yeux elle s'étendait jusqu'au droit de vie et de mort. Adam fut le premier et en même temps le plus absolu des despotes Les princes ont une autorité paternelle semblable sur leurs peuples. Ils peuvent donc disposer, sans que rien les arrête, de la vie, de la liberté et des biens de leurs sujets, c'est-à-dire, de leurs enfans. Suivant Filmer, les rois peuvent vendre les propriétés des citoyens, mutiler leurs sujets, les priver des facultés viriles, en un mot, les employer comme il leur plait, puisque tous sont leurs esclaves. Les rois sont les possesseurs des sujets, et leur volonté est une loi pour ces derniers.

Il nous paraît étonnant et presque incroyable aujourd'hui qu'on ait jamais fondé le droit des princes au despotisme sur un prétendu droit d'Adam à la souveraineté. Cependant c'est un fait, et ce qui doit causer une bien plus grande surprise encore, c'est que cette théorie trouva beaucoup de partisans parmi les politiques contemporains de Locke; car autrement ce philosophe ne se serait certainement pas donné autant de peine pour la combattre et la

réfuter. Il prouve, dans plusieurs longs chapitres, qu'Adam n'avait aucun droit à la souveraineté, ni par le fait de la création, ni par un don de la Divinité, ni par la soumission d'Eve, ni enfin par la procréation et l'éducation de ses enfans. Les bases et les principes du gouvernement dépendent de l'origine de la propriété; mais la propriété et l'autorité paternelle diffèrent autant l'une de l'autre qu'un propriétaire et un père de famille.

Quoique Filmer eût déjà été si malheureux dans la preuve qu'il voulait donner de la souveraineté despotique d'Adam, il le fut cependant encore bien davantage dans ses efforts pour transférer cette autorité absolue aux princes subséquens et futurs, dont les prétentions et le pouvoir ne peuvent, suivant lui, émaner que du premier monarque de la terre. Comme Adam était le souverain du monde entier, dit Filmer, aucun de ses successeurs n'eut le droit de rien posséder, si ce n'est de son consentement, ou en qualité de son héritier. Ainsi tous les rois sont les proches héritièrs de nos anciens aïeux, qui furent les premiers parens naturels du genre humain. Mais il ne peut pas exister une grande masse d'hommes sans qu'il s'y trouve un individu qui ait reçu de la nature le droit d'être le roi des autres, parce qu'il est l'héritier le plus proche d'Adam. Cependant Filmer n'était pas toujours d'accord avec lui-même dans ses idées, puisque ailleurs il fonde la domination des rois sur l'autorité paternelle, possédée réellement ou usurpée par eux. Au reste, il ne devait pas être difficile à Locke de démontrer le néant et le ridicule de toutes ces chimères politiques.

Après le premier chapitre polémique de sa critique politique, Locke développe sa propre théorie de l'origine et des bases du gouvernement. Il s'agit d'abord de bien fixer l'idée du pouvoir politique.

Locke en donne la définition suivante : C'est le droit de porter des lois prononçant peine de mort ou autres punitions moins rigoureuses contre les infracteurs afin de régler et d'assurer la propriété et son usage, et de pouvoir dans le même temps se servir des forces de la société pour mettre ces lois à exécution et garantir l'état des agressions du dehors, le tout pour le plus grand bien commun.

Au lieu de révoquer la liberté primitive de l'homme en doute, Locke soutient, avec Hobbes, le contraire, c'est-à-dire, l'égalité primitive des droits des hommes dans l'état qui précède l'institution des gouvernemens, ou qu'on peut concevoir avant cette époque. Cet état primitif de liberté n'est cependant rien moins qu'un état de licence effrenée. Tout homme, dans l'état de nature, peut certainement disposer de sa personne et de ses biens, mais il ne doit troubler ni lui-même, ni aucune autre créature dans ses possessions, dès qu'il est possible d'en faire un usage plus noble dont le résultat est de les conserver. Il y aussi, dans l'état de nature, une loi naturelle, qui est obligatoire pour tous. Cette loi est la raison, qu'il suffit à chacun d'interroger pour apprendre d'elle que tous les hommes étant égaux et indépendans les uns des autres, aucun ne doit porter atteinte à la vie, à la santé, à la liberté ou aux biens de ses semblables. Les hommes sont tous créatures d'un Créateur infiniment puissant et sage, tous serviteurs du Seigneur, tous envoyés par son ordre dans le monde pour remplir la destination qui leur est assignée. Tous sont doués de facultés égales, et participent également aux dons de la nature, de sorte qu'on ne peut absolument pas admettre entre eux la moindre soumission qui autorise les grands à opprimer les petits, à les maltraiter, et à les faire périr, comme s'ils étaient d'une autre espèce qu'eux. Chaque homme étant tenu de se con-

server lui-même, et de ne point abandonner volontairement son poste, il doit aussi, quand rien ne menace sa propre conservation, travailler, autant que possible, à celle des autres, mais s'abstenir surtout de porter la moindre atteinte à leur personne, à leur liberté et à leurs possessions.

Pour conserver la loi naturelle, et en assurer l'observance, chacun, dans l'état de nature, a le droit de punir l'infracteur autant qu'il est nécessaire de le faire pour maintenir l'autorité de la loi. Chacun a donc aussi un pouvoir primitif sur les autres; mais ce pouvoir n'est nullement absolu ou arbitraire, et il n'autorise pas à traiter quelqu'un comme criminel avec une chaleur passionnée et une vengeance implacable : il ne doit servir qu'à obliger, d'après les préceptes de la raison, à réparer l'injustice commise, et à contraindre à la restitution. On peut donc nommer ce pouvoir un droit de punition, et le restreindre aussi dans les limites de l'idée attachée à cette dernière expression.

Locke présumait bien que son opinion paraîtrait singulière à une foule de personnes. Il demande donc de quel droit un prince ou un état peut punir un étranger qui a commis un crime dans son pays ? Les lois de cet état, quoique consenties par la volonté générale des citoyens, et obligatoires pour eux, ne s'étendent pas jusqu'à l'étranger. Elles ne lui parlent pas, et, si elles lui parlaient, rien ne l'obligerait pour sa part à les écouter; car l'autorité législative valable pour les citoyens ne l'est point à son égard. Les rois de France et d'Angleterre ne sont pas plus que tous les autres hommes pour un Indien, sur lequel ils n'ont pas la moindre autorité. Si donc la loi naturelle n'accorde point à chaque individu le pouvoir de punir ceux qui la violent, suivant que les circonstances paraissent l'exiger, on

ne voit pas comment les magistrats d'un peuple pourraient punir à bon droit un étranger sur lequel ils n'ont pas un pouvoir supérieur à celui que chaque individu exerce sur l'autre dans l'état de nature.

Locke ajoutait encore une autre objection contre l'assertion précédente. Il répugne à la raison que les hommes soient juges dans leur propre cause, parce que l'égoïsme leur inspire de la partialité pour eux et pour leurs amis. D'ailleurs, la mauvaise volonté, la passion et la vengeance les pousseraient trop loin dans le châtiment des autres. Il ne pourrait résulter de là que désordre et confusion. Dieu a donc organisé le gouvernement social de manière à opposer des bornes à la partialité des hommes et à l'abus arbitraire du pouvoir.

Locke ne disconvenait pas que le gouvernement social ne fût certainement un moyen convenable et nécessaire pour mettre un terme aux inconvéniens de l'état de nature. Il est incontestable que ces inconvéniens doivent être grands et inévitables, aussitôt que les hommes sont juges dans leur propre cause, puisqu'on conçoit sans peine que celui qui a été assez injuste pour offenser son frère sera difficilement assez juste pour se condamner lui-même à supporter le châtiment de cette injure. Cependant on peut répondre ce qui suit à l'objection précédente : Les monarques absolus ne sont non plus que des hommes, et si le gouvernement social est un remède contre les maux qui découlent nécessairement de ce que les hommes sont juges dans leur propre cause, et qui rendent l'état naturel insupportable, on peut encore demander jusqu'à quel point ce gouvernement est meilleur que l'état de nature, où un seul homme commande à une grande population, a également la liberté d'être juge dans sa

propre cause, et possède celle de faire ce que bon lui semble à tous ses sujets, sans que ceux qui accomplissent ses désirs ou exécutent ses volontés, soient exposés à la moindre recherche, ou soumis aux plus légères restrictions ? Quelque chose que fasse ce monarque, ses actions, qu'elles soient déterminées par la raison, par l'erreur, ou par la passion, sont alors conformes au droit. Comparé à une pareille constitution sociale, l'état de nature mérite peut-être la préférence.

On a demandé si les hommes se sont jamais réellement trouvés dans l'état de nature. Locke répondait avec beaucoup de justesse : Tous les princes et peuples indépendans se trouvent dans cet état, jusqu'à ce qu'ils aient conclu ensemble des pactes, en vertu desquels ils deviennent une sorte de communauté politique. Tous les pactes, sans distinction, ne mettent pas non plus un terme à l'état de nature chez les peuples; car, si ces peuples ne forment pas réciproquement une communauté politique, ils peuvent continuer d'entrer dans de nouveaux accords ensemble à l'égard d'autres objets, et demeurer cependant toujours dans l'état de nature. Ce qui est vrai ici pour les souverains et les états indépendans, l'est de même pour les individus et pour les peuples qui n'ont pas encore établi de gouvernement. Tous ces peuples se trouvent dans l'état de nature jusqu'à ce que, d'un accord libre et commun, ils aient donné naissance à un état, aux lois duquel il rendent hommage.

Du droit personnel des hommes à la conservation de soi-même et à la liberté, Locke concluait que nous sommes en état de guerre avec tous ceux qui cherchent à nous ravir la liberté, et qu'on a autant de droit à tuer un pareil ennemi qu'à mettre à mort un voleur de grand chemin. Il déclarait donc aussi

conforme au droit de punir un voleur de mort, même lorsque ce voleur n'a pas eu l'intention d'offenser personnellement le propriétaire, ou d'attenter à ses jours. Il a joué sa vie, par cela seul qu'il a cherché à mettre le propriétaire tellement en sa puissance qu'il pût lui prendre sa bourse. Le propriétaire ne peut pas savoir si le voleur, qui lui enlève son pouvoir sur ses biens, ne lui prendra point encore tout le reste, et même la vie.

A cet égard, il existe donc une grande différence entre l'état de nature et celui de guerre, et Locke, dans l'idée qu'il attachait à l'état de nature, s'écartait beaucoup de son compatriote Hobbes, qui identifiait cet état avec celui de guerre de tous contre tous. Il est très-compatible avec l'état de nature que la paix, la réciprocité de secours, l'amitié et la bienveillance règnent entre des hommes qui vivent dans le même pays. Pourquoi les caractères de la guerre, l'inimitié, la méchanceté, la cruauté et la destruction de part et d'autre, serait-ils inséparables de l'état de nature? Suivant Locke, l'état de nature est, à proprement parler, une société d'hommes qui vivent ensemble conformément aux lois de la raison, sans reconnaître d'un commun accord un chef ou un juge suprême. Le manque d'un juge commun, revêtu de l'autorité, place tous les hommes dans l'état de nature. L'autorité contraire au droit que les hommes exercent les uns sur les autres, fait naître l'état de guerre entr'eux. Mais, pour éviter ce dernier, rien ne convient, il est vrai, mieux aux hommes, que d'abandonner l'état de nature, et de se réunir en corps politique.

La liberté naturelle de l'homme n'a d'autre loi que celle de la raison. Mais, dans l'état politique aussi, aucune autorité législative ne peut, originairement et d'après les idées rationnelles, être obliga-

toire pour les hommes, à moins qu'elle ne soit établie du consentement commun et unanime des citoyens. Lorsque l'autorité législative ne décide point, la liberté naturelle règne dans toute son étendue. L'homme ne peut pas non plus se dépouiller entièrement de cette liberté. Comme il n'a aucun pouvoir sur sa propre vie, il ne peut pas s'engager, par pacte ou par consentement, à entrer en esclavage; il ne peut également point se soumettre tellement au pouvoir arbitraire d'un autre, que celui-ci puisse disposer à son gré de sa vie. Personne ne peut concéder à un autre plus de droit qu'il n'en possède lui-même: et celui qui n'a pas de droit sur sa vie, ne peut pas en accorder un semblable à d'autres. L'état d'esclavage n'est donc qu'une continuation de l'état de guerre entre un conquérant et un prisonnier; car, aussitôt qu'il a été conclu de part et d'autre un pacte qui limite le pouvoir de l'un et règle l'obéissance de l'autre, l'état de guerre et d'esclavage cesse, tant que le pacte demeure en vigueur.

On voit, d'après les principes sur le droit naturel discutés jusqu'ici, que la théorie de Locke se rapprochait beaucoup de celle des modernes. L'affinité est sensible, non-seulement pour ce qui concerne les droits innés de l'homme, mais encore pour ce qui regarde ses droits acquis. Dès avant Locke, et de son temps même, on avait déjà disputé sur les bases du droit individuel de propriété. Guidé par quelques passages de l'Ecriture-Sainte, on prenait pour point de départ l'assertion que Dieu donna la terre et tout ce qui la couvre en propriété à Adam et à sa postérité. Mais, dans cette supposition, il s'élevait une difficulté, celle de savoir sur quelles bases établir les droits des individus à la propriété des choses particulières. Locke prit sur lui de prouver la possibilité de la propriété des individus, dans le

cas même où on supposerait que tous les biens de la terre appartiennent en commun au genre humain tout entier.

La conservation de l'homme entraîne nécessairement la jouissance et l'usage de certains biens terrestres. Il doit donc y avoir aussi, pour chaque homme en particulier, un moyen de s'approprier ces biens, parce qu'autrement on ne pourrait en faire aucun usage. Mais, quoique la terre et toutes les créatures d'espèce inférieure doivent être considérées comme un bien appartenant en commun à tout le genre humain, cependant chaque homme a, dans sa personne, une propriété exclusive, sur laquelle nul autre n'a de droit. Il peut, dans le sens même le plus absolu, donner le nom de *sien* au travail de son corps et à l'œuvre de ses doigts. Donc ce que, par son activité, il tire en quelque sorte de l'état où la nature l'a produit et l'offre, il l'a constamment mêlé avec son travail, c'est-à-dire, associé à une chose qui lui appartenait déjà auparavant, de sorte qu'il l'a de cette manière converti en sa propriété. L'addition de travail, que le produit de la nature a reçue de lui, exclut le droit commun de tous les autres hommes à ce même produit naturel. Le travail est la propriété incontestable du travailleur. Personne n'a de droit sur une chose à laquelle ce travail est uni, aussi long-temps au moins qu'il existe encore d'autres produits naturels semblables que les autres peuvent s'approprier par leurs travaux, et faire servir à la satisfaction du même besoin.

Celui qui se nourrit de glands qu'il a ramassés sous les arbres d'une forêt, se les est déjà appropriés par cela seul qu'il s'est donné la peine de les recueillir. Ces glands étaient auparavant la propriété commune de tous les hommes : la seule peine employée à les ramasser les a convertis en une propriété de l'individu.

Veut-on opposer à ce raisonnement que l'individu n'avait pas le droit de ramasser les glands pour son usage exclusif sans avoir obtenu le consentement de tous les autres hommes, qui en sont co-propriétaires, on répond qu'il est impossible de se procurer ce consentement unanime, et que l'homme mourrait naturellement de faim avant de l'avoir obtenu; or c'est là une chose qui contredit la destination naturelle de l'homme : il est donc également impossible qu'elle soit exacte en théorie.

Cependant, de ce que le travail des individus appliqué aux produits naturels fonde leur droit individuel de propriété sur ces produits, il ne s'ensuit pas qu'un homme puisse accroître sa propriété outre mesure, et au détriment des autres. La même loi de la nature qui nous autorise à acquérir une propriété exclusive pour satisfaire à nos besoins, assigne aussi des bornes à cette autorisation. Dieu nous a accordé toutes les choses pour que nous en fassions un usage raisonnable comme propriété ; mais ce qui cesse d'être nécessaire à l'obtention du but n'est plus à nous, et appartient aux autres. Dieu n'a rien créé qui puisse être un objet de destruction pour les hommes. Si, maintenant, nous prenons en considération l'abondance des biens naturels qui demeurèrent long-temps dans le monde sans qu'il y eût d'hommes pour les consommer, et si, d'un autre côté, nous réfléchissons combien est petite la portion de ces mêmes produits à laquelle l'industrie d'un individu s'étend, et de l'usage de laquelle il peut exclure les autres, surtout lorsqu'il se renferme dans les bornes d'un besoin réglé par la raison, on n'a plus le moindre sujet de s'élever contre l'institution et la consolidation de la propriété.

Les principaux objets du droit de propriété ne sont toutefois pas aujourd'hui tant les biens de la

terre et les animaux qui l'habitent, que le sol lui-même sur lequel croissent ces biens ou vivent ces animaux. Or la propriété foncière ne s'acquiert pas d'une autre manière que celle de toutes les autres choses. Toute la terre qu'un homme peut cultiver, pour y récolter des fruits, lui appartient en propre; car son travail exclut les autres hommes de la possession et de la jouissance de ce sol. Qu'on n'objecte pas que chacun a le même droit sur le terrain et peut se l'approprier, qu'en conséquence une propriété privée et exclusive a besoin d'être consentie par tous les hommes. Lorsque Dieu donna la terre en commun à tous les hommes, il leur fit aussi un devoir du travail, qui devint nécessaire aux besoins de leur état. Dieu et la raison prescrivirent à l'homme de cultiver la terre, de la disposer de manière qu'elle fournît davantage aux jouissances de la vie, et de lui communiquer quelque chose de sa propre personne, c'est-à-dire, son travail. Celui qui obéit à ce commandement de Dieu, par rapport à un champ jusqu'alors dénué de maître, acquiert, dans ce même champ, une propriété dont nul autre ne peut plus le dépouiller sans commettre une injustice.

D'ailleurs, de ce qu'un individu s'approprie exclusivement un champ parce qu'il le cultive, il ne résulte pas le moindre désavantage pour les autres hommes, puisqu'il leur reste encore assez de terre à défricher, et plus même qu'ils n'en cultiveront jamais. Celui qui laisse aux autres autant de la propriété originairement commune qu'il leur en faut pour leurs besoins, ne leur prend rien.

A la vérité, dans un pays, comme l'Angleterre par exemple, où une grande population vit sous un gouvernement social, possède de l'argent et s'adonne au commerce, personne ne peut s'approprier exclusivement une partie du sol sans le consentement de

ses concitoyens, puisque, dans la convention fondamentale, il a été reconnu que le territoire de l'état est une propriété commune, et qu'aucun individu ne doit porter atteinte à cet accord. Cependant le sol d'un état n'est en commun que par rapport au peuple qui constitue l'état, et non par rapport au genre humain tout entier. D'ailleurs la propriété que les membres d'une société avaient acquise avant de se réunir sous un gouvernement politique, ne peut point leur être enlevée par ce dernier, s'ils ne s'en dessaisissent pas volontairement pour le bien de l'état. Le principe du droit ne conserve donc pas moins toute sa valeur ici, c'est-à-dire, que le travail détermine originairement la propriété de l'individu sur un champ sans maître.

La nature a fixé avec une grande sagesse la mesure de la propriété d'après l'étendue du travail d'un homme et d'après celle des besoins de la vie. Le travail d'aucun homme ne peut embrasser ou s'approprier tout. Un individu ne peut non plus consommer qu'une faible portion. Il est donc originairement impossible d'enlever au voisin son droit à la propriété.

Qui ne reconnaît point dans ces principes de Locke la nouvelle théorie de Fichte, devenue si célèbre, celle que la propriété repose sur la formation des choses naturelles, ou sur l'application des forces personnelles à ces mêmes choses? On a donc grand tort de regarder Fichte comme l'inventeur de cette théorie. Il est seulement l'inventeur du nom *formation des choses*, pour désigner la base du droit de propriété. Locke fut bien plutôt l'auteur de la théorie elle-même; et, quant aux idées essentielles, plusieurs autres prédécesseurs de Fichte ont partagé cette opinion dans leur travaux sur le droit de propriété : tels sont Mendelssohn, Schlettwein, etc.

On ne peut pas même dire que Fichte ait perfectionné la théorie de Locke, et qu'il ait fait disparaître les difficultés qui s'élèvent contr'elle.

L'idée, supposée par Locke, que toutes les choses terrestres appartiennent en commun au genre humain entier, est totalement arbitraire. A la vérité, les besoins naturels autorisent l'homme à se servir et à jouir des choses, comme ils y autorisent également les animaux; mais ce n'est point encore là un droit de propriété. Le droit de propriété pour tout le genre humain n'exige d'ailleurs pas moins une cause que la propriété des individus. Les besoins naturels expliquent l'origine et la nécessité de la propriété, mais ne la justifient pas. L'animal se sert des choses naturelles, d'après les instigations de son instinct et de ses besoins: or personne n'établit sur ce besoin une propriété des animaux. Que Dieu ait donné à l'homme la terre avec tout ce qui la couvre, et qu'Adam en ait transmis la propriété par héritage à ses descendans, c'est là une assertion historique qui n'offre au philosophe aucun caractère propre à le convaincre. Mais on ne peut pas penser à l'occupation en commun de la terre et de ses créatures par tout le genre humain, de sorte que l'idée d'un droit de propriété commun à tous les hommes sur toutes les choses terrestres paraît imaginaire et dépourvue de fondement. Ce défaut, qui oblige de la rejeter, lève aussi toutes les difficultés que la théorie de Locke faisait naître au sujet de la possibilité d'une propriété individuelle en accord avec le droit.

Dire que la propriété des choses extérieures dépend de l'application des forces individuelles à ces choses, quand bien même le travail ne consisterait que dans l'occupation, cette doctrine, que quelques-uns de nos professeurs modernes de droit naturel

appellent *Théorie de la formation*, paraît au premier aperçu très-plausible ; mais elle n'est cependant rien moins que satisfaisante : car, en premier lieu, on peut demander de quel droit j'applique mes forces à une chose, de l'usage de laquelle j'exclus ainsi les autres ; et, ensuite, les choses, dans la supposition de cette théorie, ne peuvent être et devenir propriétés particulières qu'autant que la formation véritable s'étend sur elles. Personne ne pourrait regarder un champ comme étant à lui, qu'autant qu'il l'aurait cultivé lui-même : c'est en effet là ce que Locke admettait réellement. Mais, alors, comment expliquer l'acquisition de grands pays inhabités que fait une nation européenne par cela seul qu'un vaisseau pose ses armoiries, son pavillon ou un signe quelconque d'occupation sur les rives de ces contrées ? Toute autre nation pourrait ne pas détruire ce signe, regarder l'endroit où il se trouve comme la propriété d'un premier occupant, et s'approprier toutefois le restant du pays par une nouvelle formation. Cependant la nation dont les citoyens auraient découvert, pour la première fois, cette contrée, croirait la seconde occupation contraire au droit. Enfin la formation ne pourrait être cause de propriété que pour les choses corporelles qui sont acquises immédiatement de cette manière, et elle ne saurait être la base du droit de propriété par convention. Ce dernier exigerait un principe particulier, quoiqu'il doive cependant reposer sur le même principe que l'autre, parce que la propriété par convention n'est ni plus ni moins propriété que celle qui naît de l'occupation ou de la formation des choses corporelles. Fichte n'a point écarté non plus ces objections, qui s'opposent à ce qu'on établisse le droit de propriété sur la théorie de la formation.

Je dois faire remarquer ici, à l'honneur de Locke,

qu'en donnant sa théorie du droit de propriété, il fut aussi le prédécesseur d'Adam Smith dans le développement des véritables causes de la richesse nationale. En admettant même que la terre soit commune à tous les hommes, c'est cependant par le travail que les individus acquièrent des prétentions particulières sur ses portions et ses produits, et qu'ils en obtiennent l'usage exclusif. Il n'y a donc rien d'étonnant, ajoutait déjà Locke, à ce que la propriété en travail ait plus de prix que la propriété en sol; car c'est seulement le travail qui détermine la différence de valeur des choses. Un champ couvert de tabac ou de canne à sucre, un terrain ensemencé d'orge ou de froment, ont plus de prix qu'une terre en jachère, et, si on y regarde de près, c'est principalement le travail consacré à la culture qui produit cette supériorité de valeur. On peut même dire que tous les produits de la terre, utiles à l'homme, sont les résultats du travail; car si, parmi les choses dont nous faisons usage dans le cours ordinaire de la vie, nous comparons celles que la nature fournit à celles dont nous avons obligation au travail, on voit bientôt que plus des deux tiers doivent être rangées dans la dernière classe. L'exemple le plus lumineux de cette vérité nous est fourni par quelques peuplades sauvages de l'Amérique, qui sont riches en territoire, mais pauvres en commodités de la vie, quoique la nature, aussi libérale pour elles que pour les autres nations, leur fournisse les matériaux de toutes ces commodités, particulièrement un sol fertile, qui produirait un immense superflu de moyens de subsistance, de richesse et même de luxe, si on le cultivait comme il aurait besoin de l'être. Mais, aujourd'hui, que la culture du sol est négligée, les sauvages n'ont pas la centième partie des agrémens de la vie que les Européens goûtent en profusion, et le chef d'une nom-

breuse nation de ces Indiens habite une cabane plus mesquine, se nourrit plus mal, et porte des vêtemens plus misérables, qu'un manœuvre ordinaire en Angleterre. Cet exemple prouve aussi, dans le même temps, combien une population nombreuse est préférable à une vaste étendue de territoire, et démontre qu'un prince qui favorise l'industrie de ses sujets par des lois calculées avec sagesse, contribue bien plus à rendre l'état florissant, que quand il ne songe qu'à reculer les limites de son empire, à la ruine et à la décadence duquel il travaille par cela même.

Locke était bien parti du principe que tous les hommes sont égaux aux yeux de la nature; cependant il croyait devoir le restreindre par rapport au mode d'égalité, et ici nous voyons qu'il soupçonna réellement les vrais principes du droit naturel et du droit politique, mais qu'il ne les conçut toutefois pas d'une manière parfaitement claire. L'âge, les talens extraordinaires, les connaissances, la noblesse de l'extraction ou des alliances, les services éclatans, peuvent donner lieu à un rapport subordonné d'estime, de vénération et de reconnaissance, sans que l'égalité naturelle soit détruite entre les hommes. Mais les enfans surtout ne se trouvent pas dans un état parfait d'égalité avec les autres hommes, quoiqu'ils soient nés pour y participer. Les parens ont une certaine autorité sur eux, immédiatement après leur naissance, et pendant quelques années ensuite; mais ce n'est qu'une domination temporaire, et elle ne dure que jusqu'à l'époque où l'âge mûrit la raison des enfans, et leur donne assez d'aplomb par eux-mêmes.

Locke déterminait fort exactement aussi le principe du droit patrimonial, et les nouveaux écrivains sur le droit naturel auraient bien fait de demeurer

fidèles à ses idées sous ce point de vue. Le droit patrimonial naît du devoir qui oblige les parens d'élever leurs enfans dans un temps où ceux-ci ne peuvent pas encore développer leurs dispositions à une volonté libre et raisonnée. Il cesse dès que la cause ne subsiste plus. Comme le père de l'enfant, en sa qualité d'homme adulte, est libre, parce qu'il peut connaître la loi de la raison et s'y conformer, de même l'enfant ne l'est pas moins lorsqu'il se trouve, avec le temps, dans un cas semblable. Les hommes naissent donc libres, parce qu'ils naissent raisonnables : ils ne jouissent pas immédiatement après la naissance de l'exercice réel de la liberté et de la raison, mais l'âge amène cet exercice, parce qu'il amène la liberté et la raison. Ainsi la liberté naturelle et la soumission des enfans à leurs parens s'accordent très-bien ensemble.

Toute liberté d'agir d'après sa propre volonté se fonde sur la raison, qui enseigne à l'homme une loi devant servir de règle à ses actions et renfermer son activité dans des bornes naturelles et justes. Mais la raison ne peut jamais convertir les soins que les parens doivent avoir pour leurs enfans en une domination arbitraire et absolue. Ces soins ne s'étendent qu'aux attentions nécessaires pour procurer au corps et à l'âme de l'enfant la santé, la force, et l'énergie les plus appropriées et les plus utiles à lui-même, à son état physique ou moral, et aux rapports dans lesquels il doit vivre avec les autres hommes. Lorsque l'autorité temporaire des parens sur les enfans a cessé, ceux-ci n'ont pas envers leurs parens de plus grandes obligations à remplir qu'envers tous les autres hommes. Il est bien différent de devoir du respect, de la reconnaissance et des secours à ses parens, ou d'être astreint à une obéissance et à une soumission absolues. Un monarque sur le trône doi

du respect à sa mère; mais ce respect ne diminue en rien son autorité, et le soumet bien moins encore à la direction de sa mère.

Cependant l'autorité paternelle a dégénéré en un despotisme politique chez certaines nations de l'antiquité, et elle présente encore aujourd'hui le même caractère chez les peuplades sauvages. Nous expliquons sans peine ce fait par les sentimens de respect et de reconnaissance que l'éducation inculque aux enfans, ou qui naissent naturellement en eux et qu'ils conservent avec l'âge. Les enfans étaient habitués depuis leur naissance à se laisser aveuglément diriger par leur père, et à le choisir pour arbitre dans toutes leurs contestations : qui pouvait donc aussi être plus propre que lui à les diriger, même après qu'ils avaient atteint l'âge viril? Les bornes de la propriété, le petit nombre et la simplicité des rapports sociaux empêchaient qu'il se présentât des démêlés bien difficiles à décider, et s'il en survenait de semblables, qui avait plus de droit à juger et à prononcer, que celui précisément par les soins de qui les enfans avaient été tous élevés, et qui les aimait tous avec la même tendresse? On ne doit pas être surpris que les premières sociétés n'établissaient pas de distinction entre minorité et majorité; car les adultes ne pouvaient pas alors avoir de raisons importantes pour se soustraire à l'autorité de leur père. Le gouvernement paternel sous lequel ils vivaient, servait plutôt à assurer leurs biens et leurs droits qu'à les diminuer; et ils ne pouvaient donc mettre leur tranquillité, leur liberté et leur fortune mieux à couvert, qu'en les plaçant sous l'égide d'un père.

C'est ainsi que les pères de famille devinrent insensiblement et peu-à-peu souverains politiques. Comme ils vivaient quelquefois long-temps, et qu'ils

laissaient des héritiers dignes d'eux pendant plusieurs générations, la base se trouva ainsi posée des monarchies héréditaires ou électives, sous différentes constitutions et conditions, suivant l'influence que des circonstances et des événemens accidentels exercèrent sur la forme de ces gouvernemens. Cependant, de ce qu'à en juger par l'histoire, le pouvoir politique des souverains dériva dans certains états de l'autorité paternelle, il ne s'en suit pas que ce même pouvoir n'ait d'autre appui que l'autorité paternelle du monarque sur les sujets.

Après avoir développé la nature de l'autorité paternelle, ses limites, et ses rapports avec l'autorité politique, Locke expose brièvement les droits de quelques autres sociétés qui précèdent presque toujours les gouvernemens, comme le mariage, et la société entre maître et serviteur. Il passe immédiatement ensuite à l'exposition des principes du droit politique général, qui constituent l'objet principal de ses recherches.

Dès qu'un certain nombre d'hommes se réunissent en société, de telle manière que chacun cède son droit de mettre la loi naturelle à exécution dans le cas où un autre la transgresserait, et abandonne ce droit à un pouvoir extérieur et public, il en résulte une société politique ou civile. Ce cas a donc lieu lorsqu'un peuple quitte l'état de nature et se soumet à un gouvernement, ou quand les hommes, ayant déjà une certaine constitution politique, établissent un gouvernement donné; car alors les individus autorisent la société, ou, ce qui revient au même, la partie législative de cette société, à donner les lois que la prospérité publique et commune peut rendre nécessaires, et, dans le même temps, ils prennent l'engagement de contribuer de tout leur pouvoir à maintenir ces lois, comme si elles étaient les leurs

propres. L'état offre donc cela de particulier et de caractéristique qu'il y a en lui un juge qui examine et décide toutes les contestations, empêche les injustices et les offenses, et contraint à des dédommagemens pour celles qui ont été commises. Toute société qui ne reconnaît pas un pouvoir judiciaire semblable n'est point un état politique; mais les hommes qui la composent vivent toujours dans un état de nature, quoique social.

De la manière dont il déterminait le caractère particulier et distinctif de la société civile, Locke concluait que la monarchie absolue, quoique certains l'aient regardée et la considèrent même encore comme la seule constitution valable et conforme au droit, est, rigoureusement parlant, incompatible avec la société civile, et ne forme par conséquent point un mode de gouvernement. En effet, le but de la société est d'obvier à tous les inconvéniens de l'état de nature, et à prévenir ceux surtout qui naissent de ce que chacun est juge dans sa propre cause. Ce but ne peut être atteint que par l'établissement d'une autorité publique, à laquelle chacun puisse recourir pour obtenir justice, sûreté et dédommagement en cas de contestations et d'offenses, et aux décisions de laquelle chacun soit aussi obligé d'obéir. Or, un prétendu gouvernement, dans lequel il y a des personnes qui ne sont soumises à aucune autorité devant laquelle on puisse les citer pour obtenir justice ou satisfaction dans les contestations qui s'élèvent avec elles, ne diffère en aucune manière de l'état de nature. Tout monarque absolu se trouve donc dans l'état de nature par rapport à ceux qui sont soumis à son autorité; car, puisque le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif sont réunis dans sa personne, il n'existe pas pour lui de juge qui puisse prononcer avec impartialité sur les injus-

tices qu'il commet, et mettre la sentence à exécution. Qu'on appelle un souverain semblable Czar ou Autocrate, il se trouve toujours avec ses sujets dans le même état de nature que celui où il est avec le reste du genre humain.

Ceux qui croient que le pouvoir absolu purifie le sang de l'homme et corrige la dépravation et la perversion de la nature humaine, n'ont besoin que de jeter un coup-d'œil sur l'histoire politique de tous les temps, pour se convaincre bientôt du contraire. L'homme qui est injuste dans les forêts de l'Amérique ne serait vraisemblablement pas meilleur sur un trône, d'autant plus même que l'instruction et la religion seraient peut-être encore employées à justifier tout le mal qu'il pourrait faire à ses sujets. A la vérité, dans les monarchies absolues, de même que dans tous les autres gouvernemens, les individus peuvent invoquer les lois, et s'adresser aux magistrats, pour prévenir ou compenser les injustices susceptibles d'éclater entr'eux comme sujets. Cette condition semble tellement nécessaire à chacun, qu'il déclare ennemi de la société et du genre humain celui qui cherche à anéantir la justice. Mais on doit fortement douter que cette administration de la justice ait, de la part des souverains, sa source dans le vrai patriotisme et la véritable philanthropie. Il est naturel que celui qui aime son propre pouvoir, sa grandeur personnelle, et, en un mot, ses avantages particuliers, cherche à empêcher que le êtres qui travaillent pour son plaisir et son utili s'entre-nuisent et s'entre-détruisent; mais il le fa par pur égoïsme, et non par attachement pour eu Qu'on se permette seulement de demander da une monarchie absolue, quelle sûreté les sujets ont contre l'oppression tyrannique du souverain, peine le despote et ses conseillers toléreront-ils l

question. Ils répondront aussitôt sans scrupule qu'on mérite la mort, même en se bornant à demander des sûretés contre le monarque. Ils conviendront bien que les lois et les juges doivent décider de sujets à sujets, afin de conserver entr'eux la paix et la sûreté publique; mais le prince est absolu, et supérieur à toute espèce de limitation. Ayant un pouvoir illimité, il peut se permettre des actions injustes; et, par cela même qu'il la commet, l'injustice devient justice. Vouloir se révolter contre cette affreuse maxime, passe pour une sédition. Or maintenant, quand on pense que les hommes abandonnent l'état de nature, que tous, à l'exception d'un seul, doivent se soumettre à la loi, que ce seul personnage non-seulement conserve toute la liberté de l'état de nature, mais encore y joint le pouvoir que la souveraineté lui donne, et l'assurance d'une entière impunité pour toutes ses injustices, l'institution de la monarchie absolue paraît à-peu-près aussi absurde que le serait la conduite des hommes, si, prenant des précautions contre les chats sauvages et les renards, ils se laissaient tranquillement dévorer par les lions, ou trouvaient même en cela un moyen de sûreté.

Cependant, à quelque point que les flatteurs des princes éblouissent et séduisent la raison du peuple, ils ne parviennent jamais à éteindre entièrement en lui le sentiment. Dès que la grande multitude s'aperçoit que le monarque ne reconnaît plus les bornes de la société civile, dont il fait, comme elle, partie, et que, malgré l'énormité de ses injustices, il n'existe aucun juge supérieur devant lequel on puisse en appeler, elle ne tarde pas à concevoir l'idée qu'elle ne se trouve plus avec ce souverain dans un état autre que celui de nature, et elle saisit avec empressement toutes les occasions qui se présentent

d'acquérir la sûreté, pour laquelle la société civile fut primitivement instituée, et pour laquelle aussi chaque individu consentit à y entrer. Un homme peut acquérir, par ses vertus et ses services, un tel degré de considération aux yeux du peuple, qu'on lui abandonne l'autorité suprême par une sorte de consentement tacite, sans avoir d'autre garantie, contre les abus qu'il pourrait faire du pouvoir, que sa sagesse et sa droiture connues. Mais si le peuple acquiert l'expérience que les choses prennent une mauvaise tournure sous le règne des successeurs du despote, qui n'ont ni ses talens, ni ses vertus, et s'il s'aperçoit que sa liberté personnelle et la jouissance de ses propriétés ne sont point en sûreté, il ne sera tranquille et il ne croira réellement être dans une société civile, que quand le pouvoir législatif se trouvera réparti entre plusieurs personnes, qu'on désigne d'ailleurs l'ensemble de ces dernières sous le nom de sénat, sous celui de parlement, ou sous toute autre dénomination quelconque. Il faut, dans une véritable société civile, que le plus petit et le plus grand soient égaux devant la loi, et il faut qu'une fois cette loi établie, personne ne puisse s'y soustraire de son autorité privée. Dès qu'un membre de la société réussit à l'éluder, il n'est plus membre de l'état; mais il est retombé dans l'état de nature.

Locke fait d'importantes remarques sur la possibilité de l'origine légitime des gouvernemens sociaux. Lorsqu'un nombre quelconque d'hommes a formé une communauté du consentement de chaque individu, cette communauté devient un corps, qui a le droit d'agir comme corps, c'est-à-dire, d'après la volonté et la décision de la majorité. En effet, comme tout ce que la communauté fait, ne peut arriver que par l'accord unanime des individus, mais que le corps politique entier doit toutefois nécessai-

rement agir d'une certaine manière, il lui est impossible d'agir autrement qu'il n'est déterminé à le faire par la plus grande force, c'est-à-dire, autrement que d'après la volonté de la majorité. Si on refuse d'acquiescer à cette proposition, aucune communauté, aucun corps politique, n'est possible, ou il ne peut pas y avoir d'état en général. Par conséquent, chaque individu doit se conformer à ce que la majorité décide, même lorsque la résolution prise ne le satisfait pas sous le rapport personnel. C'est là une condition *sine quâ non* de tout gouvernement social.

Locke allègue lui-même deux objections contre sa théorie des bases et de la constitution de l'état. 1.° L'histoire ne nous fournit pas un seul exemple que des hommes indépendans se soient unis en corps de société, et aient fondé un état, de la manière indiquée précédemment. 2.° Il est légitimement impossible que les hommes puissent se conduire ainsi, puisque tous naissent dans un état politique donné, auquel ils doivent se soumettre, et qu'ils n'ont par conséquent pas la liberté d'en instituer un nouveau.

Locke répond à la première difficulté : Nous ne devons point être surpris de rencontrer dans l'histoire un si petit nombre d'exemples d'hommes qui aient vécu ensemble dans un état à proprement parler de nature. Les inconvéniens et les dangers inséparables d'un pareil état, et l'instinct social naturel, les portent bientôt à conclure une sorte d'association politique, à la vérité fort imparfaite, parce que, sans cette condition, la société ne saurait subsister long-temps nulle part. Mais, en supposant aussi que nous ne rencontrions pas une seule trace historique d'un véritable état de nature des hommes, il ne s'ensuivrait toutefois point encore que cet état n'eût jamais existé réellement. Les soldats qui formaient

les armées de Salmanassar et de Xerxès furent bien certainement enfans, quoique l'histoire ne dise rien de leurs premières années, et ne parle d'eux que quand ils furent devenus des hommes en état de porter les armes. Cependant on trouve aussi dans l'histoire quelques exemples d'un état réel de nature. Il faut, dit Locke, avoir une grande tendance à nier les faits les plus évidens pour ne pas vouloir admettre que les états de Rome et de Venise furent redevables de leur origine à une réunion d'hommes libres et indépendans, qui, avant cette époque, ne reconnaissaient aucune espèce d'autorité. Suivant Joseph Acosta, on ne trouve pas la moindre trace d'un gouvernement civil dans plusieurs contrées de l'Amérique. Les habitans du Pérou, dit cet historien, n'eurent, pendant long-temps, ni rois, ni gouvernement: ils vivaient alors par hordes, comme le font encore de nos jours plusieurs peuplades de la Floride et du Brésil. Ces nations sauvages n'ont pas de rois; mais, quand les circonstances les y obligent, en tant de guerre ou de paix, elles se choisissent des chefs ou des généraux, dont l'élection est arbitraire. Qu'il en soit au reste comme on voudra, il n'en est pas moins avéré que les hommes sont originairement libres, que tous les gouvernemens nés au sein de la paix ont eu le consentement du peuple pour base, et qu'il est impossible d'élever le moindre doute raisonnable contre le principe du droit politique indiqué plus haut. A la vérité, l'histoire nous apprend que la plupart des premiers gouvernemens furent despotiques; mais on peut expliquer le fait, et il l'a même déjà été en partie précédemment, par d'autres raisons, sans qu'il en résulte aucune objection contre les seuls principes du droit politique valables aux yeux de la raison.

Quant à la seconde difficulté, celle que tous les

hommes étant nés sous un gouvernement donné, ils n'ont pas la liberté de se réunir pour en former un nouveau, Locke y oppose la question suivante : D'où proviennent donc tant de gouvernemens légitimes dans le monde? Si quelqu'un peut citer à une époque quelconque un homme qui était libre de commencer une monarchie légitime, on peut aussi lui en citer dix autres qui n'étaient pas moins libres d'établir un nouveau gouvernement dans une monarchie ou dans toute autre forme constitutionnelle quelconque. S'il existe un seul homme qui, né sous la domination d'un autre, ait la liberté ou le droit de commander à d'autres dans un état différent de celui où il est venu au monde, de même tous ceux qui sont nés sous la domination d'un autre ont également la liberté d'être à-la-fois souverains et sujets dans des états différens. Ainsi, d'après le propre principe de ces politiques, ou tous les hommes naissent libres, ou bien il n'y a qu'un seul souverain légitime, qu'un seul état légitime. Mais alors on les priera de nommer ce souverain ou cet état, et lorsqu'ils auront satisfait à notre invitation, ajoute Locke d'un ton railleur, tous les hommes, sans le moindre doute, s'empresseront de vouer obéissance à ce monarque.

Il n'est pas même nécessaire de recourir à un raisonnement semblable pour réfuter l'objection précédente. L'histoire du genre humain démontre jusqu'à l'évidence que les hommes n'ont jamais admis qu'ils seraient soumis à d'autres parce qu'ils naîtraient sous leur domination, mais, au contraire, qu'ils ont toujours basé sur leur consentement libre la soumission tant pour eux que pour leur postérité. L'histoire, soit sacrée, soit profane, prouve, par un nombre infini d'exemples, que des hommes se sont soustraits à l'autorité qui les avait vus naître, et

ont établi de nouveaux gouvernemens dans d'autres contrées de la terre, d'où résulta la multitude de petits états dont les premiers temps de l'histoire du monde font mention, et qui s'accrut toujours, tant qu'il y eut de l'espace, jusqu'à ce que les plus forts ou les plus heureux soumirent les plus faibles, et que plus tard les grands empires furent à leur tour démembrés, et réduits à d'autres plus petits. Ces faits contredisent donc directement l'assertion précédente; car, si elle était fondée, il n'aurait dû y avoir dans le monde qu'une seule monarchie universelle, laquelle existerait encore.

Ceux qui soutiennent que les hommes, parce qu'ils naissent dans un état donné, sont sujets naturels de cet état, n'ont qu'une seule raison en leur faveur: c'est la supposition que nos ancêtres auraient renoncé à leur liberté naturelle, tant pour eux que pour leurs descendans, et auraient ainsi soumis pour toujours leur postérité à l'état. Mais cette hypothèse est entièrement fausse. Chacun est obligé de remplir ses engagemens; mais il ne lui est pas possible de passer une transaction qui lie ses enfans ou sa postérité: en effet, une fois parvenu à l'âge adulte, l'enfant est aussi libre que son père, qui ne peut par conséquent pas plus engager sa liberté que celle de tout autre homme. Il peut seulement, pour ce qui concerne des propriétés foncières qu'il possède sous un certain gouvernement, acquiescer à des conditions auxquelles son fils est ensuite forcé de se soumettre également, s'il veut hériter du bien paternel; car ces propriétés appartenaient au père, qui pouvait en disposer comme bon lui semblait.

Cette dernière circonstance a donné lieu aux erreurs qui règnent par rapport au sujet en question. Aucun état ne permet, et ne doit permettre, s'il veut se conserver, que son territoire soit morcelé,

Personne ne doit donc non plus y posséder des biens fonds, sans en être dans le même temps citoyen, de sorte que le fils ne peut hériter des possessions de son père qu'aux mêmes conditions sous lesquelles celui-ci en jouissait dans l'état. Il est donc obligé de se soumettre au gouvernement sous lequel il naît. Or, comme ici chaque homme libre, à mesure qu'il devient majeur, donne peu à peu son consentement particulier à l'état dans lequel il prend naissance, et dont il devient ainsi réellement citoyen, le peuple ne fait plus attention à ce consentement, et pense ou qu'on ne le donne pas, ou qu'il n'est point nécessaire. De là la fausse proposition que tous les hommes naissent sujets.

Il est à remarquer que les gouvernemens eux-mêmes ne considèrent pas comme sujets nés les hommes qui naissent dans l'étendue de leur territoire (si on en excepte ceux où la féodalité est introduite, et auxquels Locke paraît ne point avoir songé.). Quand un Anglais a, en France, un enfant avec une Anglaise, de qui cet enfant est-il sujet? Il ne l'est pas du roi d'Angleterre, puisqu'il doit obtenir la permission de jouir des droits et des priviléges de citoyen anglais. Il ne l'est pas non plus du roi de France, car l'Anglais peut quitter la France avec sa famille, et élever l'enfant où il lui plaît. Celui qui abandonne un pays, et qui porte même les armes contre lui en temps de guerre, ne passe pas pour un traître ou un transfuge, par la seule raison qu'il a pris naissance dans ce pays. Il est sous la surveillance de son père jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de raison; mais alors il devient homme libre, et peut se rendre dans le pays qui lui convient, s'il croit trouver chez l'étranger plus de moyens de fortune que parmi ses compatriotes.

Mais, dira-t-on, si l'homme, dans l'état de nature,

est libre, et maître absolu tant de sa personne que de ce qu'il possède, pourquoi renonce-t-il à sa liberté, et se soumet-il à une domination étrangère? Il est facile de répondre à cette question : l'homme est certainement libre dans l'état de nature, et il a tous les droits qui accompagnent ce caractère; mais la jouissance de sa liberté est très-incertaine, et sans cesse en butte aux agressions des autres. Comme tous les autres hommes, également dans l'état de nature, ne sont pas moins rois que lui, que chacun est égal aux autres, et que la plupart n'ont pas beaucoup d'égard à la justice et à l'équité, l'individu ne peut espérer alors aucune espèce de sûreté pour ses droits. Cette raison ne tarde donc pas non plus à déterminer l'homme à quitter l'état de nature, qui, bien qu'un état de liberté, entraîne sans cesse et à chaque pas de nouveaux dangers. Il se joint donc à d'autres, qui ont, comme lui, le désir de mettre leur vie et leurs propriétés à couvert par la concentration et la réunion de leurs forces.

Dans l'état de nature il manque certaines conditions requises pour la conservation et la sûreté de la propriété. Il manque d'abord une loi précise et généralement connue qui règle le juste et l'injuste, et qui termine les différends. La loi naturelle fait bien entendre sa voix à tous les hommes raisonnables; mais l'égoïsme les aveugle, ou bien ils ne se représentent pas clairement la loi naturelle dans la conscience, ou enfin ils ne la croient pas obligatoire dans les cas où eux-mêmes sont partie intéressée. En outre, il manque, dans l'état de nature, un juge reconnu et impartial, revêtu du pouvoir et de l'autorité nécessaires pour décider les contestations entre individus d'une manière conforme à la loi. En effet, chacun est son propre législateur et son propre juge : or, la partialité naturelle, la passion et l'es-

prit de vengeance l'entraînent aisément hors des limites quand il juge et exerce son droit, comme il arrive aussi que certains affectent trop de négligence et d'indifférence lorsqu'ils réclament leur propre droit, ou soutiennent celui de leurs voisins. Enfin, dans l'état de nature, les individus manquent du pouvoir nécessaire pour défendre toujours leur droit par la force, quand la résistance et la violence des personnes injustes la rendent indispensable. Celui qui en offense un autre sera souvent en état de soutenir son offense à main armée; et punir l'offenseur est non-seulement une chose difficile, mais encore, dans bien de cas, une entreprise dangereuse pour celui qui la tente. Telles sont les raisons qui nous expliquent pourquoi il est si rare de rencontrer même de très-petites sociétés d'hommes qui ne vivent pas sous une espèce quelconque de gouvernement.

Afin de satisfaire à ces besoins qui sont la suite nécessaire de l'état de nature, chaque individu, dans l'état politique, renonce à la liberté absolue de faire tout ce que bon lui semble pour sa propre conservation et celle de ses voisins, c'est-à-dire, qu'il abandonne le droit de se secourir lui-même. Il laisse le soin de la sûreté de sa personne et de sa propriété à une loi objective. Chacun renonce en outre au droit individuel qu'il a de punir, et emploie ses forces et ses ressources pour affermir et soutenir le pouvoir exécutif de l'état. Car, comme il doit certaines commodités et certains agrémens au travail, à l'assistance et à la société de ses concitoyens, et comme il doit aussi un appui personnel à la puissance de la société en général, il est nécessaire et juste qu'il paye lui même de sa personne et de ses biens, et qu'il contribue suivant ses facultés à la prospérité et à la sûreté de la société, puisque les

autres en font autant, dans la même proportion que lui.

Locke développe ensuite ses propres idées sur la disposition intérieure qu'il croit la plus convenable de donner à un gouvernement.

I. La première loi fondamentale de tout état doit concerner l'établissement et l'affermissement du pouvoir législatif ; car ce pouvoir sert à la conservation non-seulement de la société en général, mais encore des individus qui la composent. Il doit être suprême dans l'état, et il faut qu'aucun membre de la société ne puisse s'y soustraire.

Cependant le pouvoir législatif ne doit jamais prononcer arbitrairement et d'une manière illimitée sur la vie et les biens des individus ; car, comme il n'a d'autre fondement que la réunion des pouvoirs de tous les membres de la société, lesquels sont transférés à un sénat, ou à une personne qui constitue le législateur, comme aussi les individus ne peuvent pas donner aux personnes législatrices plus de droits qu'eux-mêmes n'en avaient dans l'état de nature, il est impossible que le pouvoir législatif acquière jamais le droit de disposer arbitrairement de la vie et des biens des citoyens. En général, toutes les lois qu'il établit relativement aux actions des citoyens doivent correspondre à la loi naturelle, qui n'est que l'interprète de la volonté divine, ou doivent au moins ne pas être en contradiction avec elle.

II. Le pouvoir exécutif ne doit pas prétendre manifester toujours son autorité d'après sa volonté arbitraire et accidentelle ; mais il est tenu d'administrer une justice régulière, de régler les droits des sujets d'après certaines lois promulguées d'avance, et de les faire décider par des juges connus et autorisés. Il est tout-à-fait inadmissible que les sujets se

soumettentaux et leurs biens à une autorité qui décide arbitrairement; car, alors, ils se seraient plongés dans un état sans comparaison pire que celui de nature, où chacun conserve au moins la faculté de défendre ses droits et sa liberté, au lieu que, dans le cas supposé, chacun aurait livré ses armes au législateur, pour qu'il pût ensuite les tyranniser tous à sa guise. Quelle que soit donc la forme du gouvernement, le souverain ne doit jamais agir qu'en vertu de lois promulguées, et consenti● par les sujets.

III. Le pouvoir souverain ne doit jamais, sans le consentement d'un citoyen, lui enlever une portion de sa propriété; car la sûreté de l'acquisition et de la conservation de la propriété est précisément le but pour lequel les hommes se sont réunis en corps d'état politique. Il est donc en contradiction directe avec le but de l'état que ce même état leur fasse perdre leur propriété. Si un membre quelconque de l'état, ou même le souverain, pouvait prendre une partie des biens des sujets sans leur consentement, ce serait alors comme si les sujets n'avaient point de propriété. On ne doit pas beaucoup le craindre dans les gouvernemens où la puissance législative repose, soit en partie, soit toute entière, entre les mains d'un sénat dont les membres sont variables, de sorte qu'après la dissolution de l'assemblée ils redeviennent sujets, et reprennent les mêmes droits et les mêmes obligations que les autres sujets. Au contraire, dans les gouvernemens où le pouvoir législatif se trouve entre les mains d'un sénat à vie, ou d'un seul, comme dans la monarchie, il est toujours à craindre que les gouvernans ne se créent un intérêt particulier différent de celui du peuple, et n'aient alors de la disposition à accroître leur puissance et leurs richesses en accablant la nation d'impôts. Si un roi possède le pouvoir illimité d'imposer le peu-

ple, quelque bonnes que les lois soient primitivement, les sujets ne sont jamais certains qu'elles seront maintenues et respectées. Au reste, on conçoit bien que l'administration d'un état exige de grandes dépenses, et que tous ceux qui trouvent en lui un appui doivent aussi contribuer à ses besoins en proportion de leurs facultés; mais la chose ne doit jamais avoir lieu sans le consentement de la majorité du peuple ou de ses représentans. Un gouvernant qui aspire au droit de régler les impôts arbitrairement et sans le consentement de la nation, porte atteinte à la loi fondamentale du droit de propriété des citoyens, et annihile le but de l'état.

IV. Le pouvoir souverain ne doit jamais transférer à d'autres le droit de législation; c'est un droit confié par le peuple, et le peuple seul peut désigner les personnes qui doivent l'exercer. Si le pouvoir souverain le confiait à d'autres, par exemple, à un prince étranger, le peuple ne serait nullement obligé d'obéir aux lois de ce prince.

Outre le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif est également nécessaire dans l'état. Le premier n'a pas besoin d'être toujours en action, puisque les lois réclamées par les circonstances peuvent être promulguées dans un temps donné, et qu'alors il ne reste plus rien à faire à ceux qui les rendent. Il ne doit pas non plus se trouver davantage entre les mains de la même personne que le second. C'est trop présumer de la faiblesse humaine que de prétendre qu'une même personne mette à exécution les lois portées par elle. Comme elle pourrait toujours éluder l'obligation d'y obéir, elle n'aurait plus, soit dans les lois qu'elle rendrait, soit dans la manière de les faire exécuter, d'autre but que son propre avantage, et elle séparerait son intérêt particulier de celui du peuple, ce qui est contraire au but de l'état. Le pouvoir légis-

latif doit donc résider entre les mains de personnes qui, une fois les lois promulguées, s'y trouvent elles-mêmes soumises, et ne puissent en aucune manière s'y soustraire.

Par rapport à l'exécution des lois, Locke distingue encore du pouvoir exécutif celui qu'il appelle fédératif, et qui est, à proprement parler, ce que les publicistes modernes ont coutume de nommer la majesté extérieure de l'état. Le nom de pouvoir fédératif est emprunté du droit de conclure des pactes et des alliances avec les peuples étrangers, quoique ce droit ne soit cependant qu'une partie de la majesté extérieure.

Malgré que les pouvoirs exécutif et fédératif de l'état diffèrent essentiellement l'un de l'autre, puisque le premier s'occupe de l'exécution des lois intérieures pour les citoyens, et le second de la sûreté et des avantages de l'état dans ses rapports extérieurs, cependant ils sont la plupart du temps unis ensemble. A la vérité, l'emploi bon ou mauvais du pouvoir fédératif est de la plus haute importance pour la prospérité de l'état entier; mais il est bien moins possible de le diriger par des lois antérieures, précises et positives, que le pouvoir exécutif: aussi les citoyens doivent-ils, de toute nécessité, en abandonner l'emploi à la sagacité et à la sagesse de ceux à qui il est confié pour le plus grand intérêt commun. La séparation des pouvoirs exécutif et fédératif n'est pas non plus possible, et, si elle l'était, la prudence défendrait de l'effectuer; car l'exercice de tous deux exigeant la puissance de la société, il est presqu'impraticable qu'ils appartiennent à des personnes différentes, lesquelles ne soient pas soumises l'une à l'autre. La puissance de la société se trouverait alors sous des commandemens différens, et comme ceux-ci pourraient se contredire quelque-

fois, il en résulterait des inconvéniens et même des désordres dans l'état, principalement en temps de guerre avec les ennemis du dehors.

Il est vrai que, dans un gouvernement bien établi, il doit y avoir un pouvoir souverain qui soit législatif, et auquel tous les autres soient soumis; mais, comme le pouvoir législatif n'est qu'un pouvoir confié à certaines personnes, et qui ne tend qu'à un but particulier, le peuple conserve donc l'autorité *souveraine*, en tant qu'il peut changer le dépositaire, dès qu'il s'est rendu indigne de la confiance qu'on lui avait accordée. En effet, tout pouvoir confié pour arriver à un but donné est limité par ce même but, et il y a abus de confiance dès qu'on néglige le but, ou qu'on se conduit d'une manière opposée à *celle* qui peut y mener : alors le pouvoir retourne à ceux qui l'avaient confié, et qui peuvent le remettre à d'autres personnes entre les mains desquelles ils pensent qu'il arrivera plus sûrement au but. C'est ainsi que le peuple conserve toujours le pouvoir souverain de s'opposer à toutes les tentatives de ceux qui menacent sa liberté et sa propriété, si les législateurs eux-mêmes étaient assez insensés ou pervertis pour former de semblables projets. L'individu, non plus que la société, ne doit sacrifier ni sa propre conservation, ni les moyens de l'assurer, à la volonté absolue et à la domination illimitée d'un autre, et, si un homme forme le complot de les réduire en esclavage, ils ont toujours le droit de réclamer ce dont ils n'ont pu se dessaisir, et de se révolter contre les tyrans qui veulent anéantir le but de l'état, c'est-à-dire, le droit qu'ont tous les citoyens de veiller eux mêmes à leur propre conservation. On peut donc dire, dans ce sens, que le peuple demeure toujours souverain, sous quelque gouvernement qu'il vive; car, en réalité, sa souveraineté ne

peut se manifester qu'après que la constitution de l'état a été dissoute.

En limitant la souveraineté du peuple, comme Locke le fait, elle semble ne devoir inspirer aucun sujet de crainte. Le philosophe anglais admet que tant qu'un gouvernement subsiste, le pouvoir législatif est le premier, et que par conséquent la souveraineté du peuple ne peut pas se manifester; c'est en effet sous cette seule condition qu'il peut y avoir un pouvoir législatif, c'est-à-dire, un état lui-même. Si le pouvoir législatif ne dure pas toujours dans un état, et n'entre en action qu'à certaines époques séparées par des intervalles, tandis que le pouvoir exécutif peut être remis entre les mains d'une seule personne qui a aussi part au pouvoir législatif, on peut, dans un certain sens, donner le nom de gouvernant à cette personne, non tant parce qu'elle a le pouvoir souverain proprement dit, qui consiste dans la législation, que parce qu'elle fait exécuter les lois dans l'intérieur de l'état, et qu'elle en administre aussi le gouvernement par rapport aux affaires étrangères. Toutes les autorités subalternes sont alors nommées par elle, sont soumises à ses ordres et sont tenues de lui rendre compte de leur conduite. Le serment que ces autorités, de même que les sujets, prêtent entre ses mains, comme dépositaire du pouvoir exécutif, est bien un serment de fidélité; mais il ne se rapporte pas au monarque comme législateur, car ce monarque n'a pas le droit illimité de législation. Lors même qu'une personne possède le pouvoir exécutif et participe au pouvoir législatif, cependant elle est évidemment et généralement parlant soumise à ce dernier, par lequel elle peut être à volonté déposée ou changée. Le pouvoir exécutif suprême n'est donc en aucune manière excepté de la subordination.

Il a déjà été dit que le pouvoir législatif n'a pas besoin d'être toujours en action ; mais c'est une condition absolument indispensable pour les pouvoirs exécutif et fédératif. Or, maintenant, on pourrait dire : Le pouvoir exécutif étant en possession de la puissance de l'état, ne lui serait-il pas possible de l'employer à empêcher la réunion et l'action des législateurs, et à établir ainsi un despotisme absolu ? Locke répond : Quand la chose arrive, le roi ou *le* pouvoir exécutif se trouve en état de guerre avec le peuple, qui a le droit d'employer la force pour protéger les législateurs dans leurs fonctions, et celui de priver de leur dignité les personnes qui ont le pouvoir exécutif entre les mains. Lors même que le pouvoir exécutif possède le droit de convoquer ou de dissoudre l'assemblée législative, il n'a cependant aucune espèce de supériorité sur le pouvoir législatif ; mais le peuple a seulement placé sa confiance en lui, espérant qu'il invoquera le secours de ce même pouvoir législatif dans les cas où l'incertitude et la variabilité des choses humaines rendent les ordonnances ordinaires et les lois établies insuffisantes. Quelle que soit la sagacité du fondateur d'un gouvernement, il peut cependant ne pas avoir prévu le cours accidentel des choses de manière à assigner des époques précises pour les assemblées des législateurs, ou à fixer des règlemens qui correspondissent parfaitement aux vrais besoins de l'état. Le meilleur moyen d'obvier à ce défaut était donc d'abandonner la convocation des assemblées des législateurs à la sagesse du pouvoir exécutif, qui se trouve continuellement à la tête de l'état, et dont le devoir est de veiller à la prospérité publique. De trop fréquentes assemblées des législateurs, ou une trop longue durée de leurs sessions, ne seraient qu'à charge au peuple, si elles n'étaient pas

commandées par la nécessité et par des circonstances impérieuses.

Locke fixe déjà l'attention sur un point que les modernes paraissent avoir entièrement perdu de vue, en particulier dans la constitution anglaise, dont au reste il approuvait fort les bases, ainsi qu'on s'en aperçoit par le plan qu'il trace de la meilleure forme possible de gouvernement. Toutes les choses passent dans le monde, et aucune ne conserve long-temps le même état. La population, les richesses, le commerce et la puissance changent de siége. Des villes jadis florissantes tombent en ruines, pendant que des provinces auparavant désertes deviennent puissantes et habitées par une vaste population. Cependant les choses ne changent pas toujours de la même manière : les intérêts particuliers maintiennent souvent certaines habitudes ou certains priviléges long-temps encore après les causes qui les avaient amenés ont cessé d'exister. Aussi n'est-il pas rare, quand l'assemblée des législateurs est composée en partie de représentans choisis parmi le peuple, que cette représentation devienne avec le temps très-différente de ce qu'elle était d'abord, et très-peu en rapport avec les raisons qui déterminèrent dans l'origine à l'instituer. Pour se convaincre des absurdités qui peuvent résulter de ce qu'on observe une coutume reçue lors même que la cause n'en subsiste plus, il suffit de se rappeler que le nom d'une ville, dont on voit à peine encore les ruines, et dont l'emplacement n'est plus couvert que par quelques cabanes de bergers, suffit pour que les habitans de ces misérables cahutes représentent ceux de la ville déserte, et envoient aux assemblées des états-généraux autant de députés qu'une province entière très-riche et très-peuplée. Chaque étranger s'étonne de cette singularité, et pense qu'on devrait

y porter remède. Mais il est difficile d'en trouver le moyen, parce que l'institution du pouvoir législatif est l'acte primitif et suprême de la société civile, acte qui marche avant toutes les lois positives, qui dépend uniquement du peuple, et qui ne peut être changé par aucune puissance subalterne. Or le peuple ne peut pas manifester sa souveraineté, ni par conséquent agir, tant qu'une constitution donnée subsiste. Il ne sera donc peut être jamais *possible* d'obvier à l'inconvénient en question, dont *le gouvernement anglais*, entr'autres, offre plusieurs exemples.

Locke propose ici la mesure suivante, dont, autant que je sache, aucun des nouveaux politiques anglais jaloux de voir introduire une réforme dans le parlement ne s'est souvenu, peut être parce qu'on la crut plutôt dangereuse qu'utile pour la liberté publique. *Salus populi suprema lex*, est un principe fondamental dans l'administration de tout gouvernement, et les gouvernans qui s'y conforment de bonne foi ne peuvent pas aisément tomber dans des erreurs assez graves pour nuire beaucoup à l'état. Si donc le prince, qui a le pouvoir de convoquer l'assemblée législative, réglait la représentation moins d'après l'usage ordinaire que d'après une proportion exacte et juste, et basait, dans les lieux qui ont le droit de se faire représenter, le nombre des représentans sur le rapport de ces mêmes lieux à l'état tout entier, c'est-à-dire, sur des fondemens raisonnables et raisonnés, et non sur une coutume consacrée par le temps, on ne pourrait pas considérer sa conduite comme une atteinte portée à la constitution, ou comme l'institution arbitraire d'un nouveau pouvoir législatif, et il ne faudrait y voir qu'un rétablissement de l'ancien et vrai pouvoir législatif, qu'un redressement des désordres

et des défauts de rapports qui, avec le temps, se sont glissés d'une manière insensible et inévitable dans la constitution. En effet, il est de l'intérêt, et il entre même dans les vues du peuple, d'être représenté proportionnellement. Or celui qui rapproche *le plus* la représentation réelle de cette intention du peuple, doit être regardé comme l'ami et le conservateur de la constitution, et il ne peut pas manquer d'obtenir les applaudissemens et le consentement du public. Le pouvoir exécutif a la prérogative de veiller à la sûreté publique dans les cas qui ne peuvent être ni prévus, ni déterminés d'avance par la loi. Mais au nombre de ces cas se range incontestablement le changement de la représentation nationale, lorsqu'elle n'est plus appropriée à l'état actuel, et qu'elle a, en conséquence, nécessairement besoin d'être modifiée. Il peut arriver, dans cette réforme, que quelques petites communes ou que certaines personnes, qui avaient eu jusqu'alors droit de voter, lequel droit ne leur appartient plus au même degré, ou même plus du tout, eu égard au rapport présent où elles se trouvent avec le restant de l'état, perdent toute ou partie seulement de leur influence dans les assemblées législatives; mais ce n'est pas là une suppression arbitraire de leur droit de la part du souverain; c'est uniquement une limitation sage et juste de ce même droit eu égard à l'ensemble de l'état entier.

En général, lorsque les pouvoirs législatif et exécutif sont confiés à des mains différentes, comme dans les monarchies tempérées et dans tous les gouvernemens bien organisés, la prospérité commune de la société exige que certaines choses soient abandonnées à la discrétion du second de ces pouvoirs. Il est impossible au législateur de prévoir et de prescrire tout ce qui peut être utile à l'état. Le souve-

rain qui possède la puissance a donc le droit de la faire servir, d'après les préceptes de la raison, au plus grand bien possible de l'état, dans les cas où les lois positives ne lui fournissent pas d'instruction immédiate, et jusqu'à ce que le sénat se rassemble de nouveau pour lui faire part de cette instruction. Ainsi, par exemple, il est, pour l'état, une loi naturelle qui veut qu'on conserve autant que possible tous les membres de la société. Or il peut survenir des circonstances où la stricte observance des lois positives dégénère en injustice et en cruauté. Le souverain doit alors exclure certains cas et certains citoyens de l'application de la loi. Un citoyen peut commettre une action contraire à la loi, qui n'admet aucune distinction de personnes; mais, en examinant les circonstances qui le portèrent à agir, on trouve sa conduite digne d'éloges : le souverain doit donc, dans ce cas, lui pardonner, et même le récompenser.

Ce pouvoir qu'a le souverain de prendre son propre jugement pour guide afin d'arriver au meilleur résultat possible, même sans que rien lui soit prescrit d'avance par la loi, peut être appelé une prérogative. Tant qu'il en use sans sortir des limites prescrites par la raison, le peuple ne le révoque jamais en doute, ou ne s'y oppose point, parce qu'autrement il se révolterait contre son propre bonheur; et ce qui lui est avantageux, il le sent toujours, sinon d'une manière claire, au moins obscurément. Dans le cas même où quelques doutes s'élèveraient à cet égard dans son esprit, rien ne serait plus facile que de l'éclairer sur ses véritables intérêts.

Cependant les prérogatives du souverain ne doivent pas être trop étendues, parce qu'un mauvais prince peut en abuser au détriment de l'état. Ce cas eut lieu fréquemment lorsque la politique était dans

l'enfance, et il se présente même encore de nos jours dans les états sur l'établissement et l'administration desquels une politique plus saine n'a pas eu d'influence. Ici, la constitution se réduit presque toute entière aux prérogatives des gouvernans. Il y a peu de lois positives, et tout le reste est abandonné à la prudence et à la discrétion des monarques. Un pareil état de choses ne peut pas présenter de dangers si les souverains sont animés de sentimens nobles, s'ils gouvernent en vrais pères du peuple, ou s'ils suivent aveuglément les conseils de ministres sages et éclairés. Mais, quand l'ignorance, l'erreur, la flatterie, des passions factices ou naturelles, mais exaltées par le venin de l'adulation, dirigent leurs actions, ils font servir leur puissance à leur intérêt particulier, et négligent la prospérité publique, de sorte que le peuple se trouve autorisé à établir des lois pour restreindre leurs prérogatives à des cas où il leur soit difficile et même impossible de nuire, mais où ils puissent au contraire faire le bonheur général. Il faut avoir de bien fausses idées de gouvernement pour soutenir, comme l'ont fait certains politiques, qu'agir de cette manière, c'est empiéter sur les prérogatives du souverain, tandis que c'est seulement les fixer avec plus de précision par des lois positives. On ne dépouille point le prince des droits qui lui appartiennent; mais on se borne à déclarer que le pouvoir illimité, confié jusqu'alors soit à ses ancêtres, soit à lui-même pour l'intérêt commun, n'est point une chose qu'on lui abandonne pour en abuser suivant son caprice. On ne porte atteinte aux droits du souverain que quand on l'empêche de faire le bien général, ainsi qu'il le pouvait en se servant de l'autorité dont il était revêtu jusqu'alors. Mais on parle souvent de ces droits des princes, comme s'ils avaient un inté-

rêt séparé de celui du public, et comme s'ils n'étaient pas au contraire sur le trône uniquement pour conserver et assurer le bonheur de la nation. En admettant cette supposition, on considère la société moins comme une réunion de créatures raisonnables que comme un troupeau d'animaux irraisonnables à la merci d'un maître, qui peut, suivant qu'il lui convient, en disposer pour son plaisir et son propre avantage. Si les hommes sont assez brutes pour se réunir en société à de pareilles conditions, ils méritent réellement de supporter les suites des prérogatives illimitées de leurs souverains.

Cependant, si on considère la chose par rapport à la raison objective, de semblables prérogatives des souverains, qui dégradent l'homme et le rabaissent au rang des animaux, sont moralement impossibles, et par conséquent aussi inadmissibles, d'après les idées que Locke attachait aux principes du droit. On ne peut pas supposer que des êtres doués de raison se soumettent à un autre pour leur propre malheur, quoique, lorsqu'ils rencontrent un prince bon et sage, ils ne croient ni nécessaire ni utile de limiter en tout sa puissance. Les prérogatives admissibles des souverains ne sauraient donc consister qu'en ce que le peuple leur accorde la liberté de faire, suivant leurs vues et suivant leur volonté arbitraire, certaines choses sur lesquelles la loi garde le silence, et quelquefois même d'agir contre la lettre de cette loi, quand l'intérêt commun l'exige. Il est tranquille lorsqu'il les voit agir ainsi. En effet, comme un bon prince, jaloux de la prospérité de ses peuples, ne peut pas avoir trop de prérogatives, c'est-à-dire, trop de pouvoir de faire le bien, de même un prince méchant ou faible, qui prétend jouir, à titre de prérogative inhérente à sa dignité, de la puissance que ses ancêtres possédaient sans y être

autorisés par la loi, et qui veut faire servir cette puissance à ses caprices ou à ses intérêts privés, fournit au peuple l'occasion de réclamer son droit, et de prescrire des bornes à l'autorité qu'il avait accordée tacitement, tant qu'on n'en avait pas abusé. Locke cite l'histoire d'Angleterre à l'appui de cette assertion. Dans la Grande-Bretagne, ce furent toujours les princes les plus sages et les meilleurs qui eurent le plus de prérogatives; car le peuple s'étant aperçu que toutes leurs actions tendaient au bien général, il ne conçut aucune inquiétude de ce qu'ils faisaient, sans la loi ou contre la loi, pour arriver à leur but: ou s'il leur arrivait de manquer ce but par erreur ou par faiblesse humaine, puisque les rois sont des hommes comme les autres, on les excusait en faveur de leurs bonnes intentions et de la droiture de leurs vues. La nation, satisfaite et joyeuse de leur conduite, leur laissait, sans élever la moindre plainte, étendre leurs prérogatives autant qu'ils le trouvaient nécessaire et prudent, et elle jugeait avec sagesse que cet empiétement ne portait aucun préjudice à ses propres droits, puisque les souverains agissaient constamment dans le sens de toutes les lois quelconques, c'est-à-dire qu'ils tendaient à assurer la prospérité publique.

De pareils rois, dit Locke, ont en effet quelque droit à la puissance illimitée, en raisonnant d'après le principe qui fait regarder la monarchie absolue comme la meilleure de toutes les constitutions, c'est-à-dire, d'après celui que Dieu est aussi seul à régir l'univers; car les princes sont en quelque sorte des images de la sagesse et de la bonté divines. C'est là-dessus que se fonde l'axiome politique que *les gouvernemens des bons princes sont toujours les plus dangereux pour la liberté des nations*. En effet, si leurs successeurs, qui n'administrent plus avec les

mêmes sentimens, s'arrogent les prérogatives de leurs ancêtres, non pour faire le bien du peuple, ce qui a pu seulement les laisser tolérer, mais pour commettre des injustices, but auquel elles ne furent et ne purent jamais être destinées, puisque nul homme, dans l'état de société, ne peut avoir le droit d'offenser les autres, il doit nécessairement survenir des mécontentemens et des troubles, qui coûtent souvent beaucoup de sang avant que la nation ait repris ses droits primitifs, parce que les rois et leurs partisans sont déjà trop habitués à posséder les prérogatives, et qu'ils les croient fondées sur un droit incontestable, quelqu'évidente que soit l'erreur dans laquelle ils se trouvent à cet égard. Il est très-possible et très-raisonnable que le peuple ne limite pas les prérogatives d'un roi qui ne les fait servir qu'au bien commun; mais il a le droit de les borner dans le cas contraire. Les prérogatives du prince ne sont autre chose que le pouvoir de faire du bien au peuple sans y être autorisé par la loi.

Le pouvoir qu'ont les rois d'Angleterre de convoquer le parlement à certaines époques, en certains lieux, et pour un certain temps, est une prérogative, mais accompagnée de la confiance de la nation, qui pense qu'ils n'en feront usage que pour son bien, lorsque la nécessité et les circonstances l'exigeront. En établissant la constitution, on ne prévit pas quel lieu et quelle saison conviendraient le mieux, dans toutes les circonstances, aux assemblées du parlement; le choix en fut donc abandonné au roi, parce que la situation où il se trouve par rapport à l'état le met plus que tout autre à portée d'apprécier ce qui est le plus convenable à l'intérêt public.

Il est vrai qu'on pourrait objecter ici l'ancienne

question si souvent débattue : Quel est celui qui doit juger si et jusqu'à quel point le roi abuse de ses prérogatives ? Locke répond : Entre un pouvoir exécutif permanent, qui a de pareilles prérogatives, et un pouvoir législatif, dont l'activité dépend de la volonté de l'autre, il n'existe aucune espèce de juge sur la terre, pas plus qu'il n'y en a entre le pouvoir législatif et le peuple, lorsque le premier a une fois la puissance dans les mains, et qu'il veut l'employer pour asservir la nation, ou pour perdre le roi (comme l'assemblée nationale le fit de nos jours en France). Il ne reste alors au peuple d'autre moyen que d'en appeler au ciel, ainsi qu'on le pratique pour toutes les choses à l'égard desquelles il n'y a point de juge sur la terre. Ce n'est en aucune manière là une source intarissable de troubles civils ; car cet abus n'en devient une que quand l'oppression est portée au point d'être sentie par la majorité, et de la mettre dans la nécessité d'en détruire les causes. Mais jamais ceux qui administrent sagement le pouvoir exécutif ne courent un danger de cette nature. Il n'est rien non plus qu'ils doivent chercher autant à éviter, parce que rien n'est plus dangereux pour eux-mêmes et pour l'état.

La comparaison que Locke établit entre les pouvoirs patrimonial, politique et despotique, ne renferme rien de bien remarquable pour la théorie du droit politique en général. Mais ses remarques au sujet de l'autorité d'un monarque, en tant qu'elle est fondée sur la conquête ou l'usurpation, méritent de trouver place ici.

Quelques raisons persuasives que le politique philosophe puisse alléguer pour prouver que toute autorité quelconque des princes ne peut émaner que du consentement des nations, cependant on a souvent confondu les suites de la guerre avec les suites du

droit, oublié de cette manière le véritable principe du pouvoir des rois, et érigé le droit de conquête en principe des gouvernemens. Cependant il n'est pas plus possible de baser une forme légitime de gouvernement sur le droit de conquête, que de bâtir une nouvelle maison par le seul fait qu'on en démolit une ancienne.

Locke tombe ici dans une sorte d'enthousiasme cosmopolitique. Un homme qui attaque, contre tout droit, la liberté et la propriété des autres, ne peut jamais, par cette guerre injuste, acquérir le moindre droit sur les vaincus. C'est une vérité reconnue de tous ceux qui ne croient pas que les voleurs de grand chemin ont un droit légitime sur ce qu'ils enlèvent par la violence, ou que les hommes sont tenus à remplir les engagemens qu'ils extorquent d'eux en employant la force. Le conquérant injuste ne mérite pas d'autre titre que celui qu'on donne au voleur de grand chemin. Le crime est le même, qu'il ait été commis par une tête couronnée, ou par un manant de la lie du peuple. Le rang du criminel et le nombre de ses associés ne changent rien au caractère juridique du délit. La seule différence, c'est que les grands voleurs punissent les petits, pour les contenir dans le devoir, tandis qu'on leur décerne à eux-mêmes des couronnes de laurier et des triomphes, parce qu'ils sont trop puissans pour que le faible bras de la justice de ce monde les atteigne, et qu'ils ont eux-mêmes entre les mains le pouvoir dont on se sert pour punir les criminels.

Si le sort ne fournit aucun moyen de défense contre les conquêtes ou vols à main armée, il ne reste plus d'autre ressource que la patience ; mais, si la justice céleste refuse son appui au père, elle peut l'accorder au fils, jusqu'à ce qu'il ait repris la liberté et les droits de ses ancêtres. Objecte-t-on

que cette maxime est une source de troubles interminables dans les états ? On répond que les troubles ne seront pas plus grands que dans les cas particuliers où une cour légitime de justice aide l'offensé à rentrer dans l'exercice de ses droits. Le résultat est donc, qu'une guerre injuste ne donne jamais au conquérant aucun droit à exiger la soumission et l'obéissance des vaincus, et qu'au contraire le droit autorise en tout temps ces derniers à se révolter pour recouvrer leur ancienne liberté.

Mais, en admettant même que la guerre soit juste, quel pouvoir la conquête peut-elle donc donner sur les vaincus ? Le vainqueur n'acquiert jamais, par sa conquête, aucun pouvoir sur ceux qui combattirent avec lui. Ceux-ci, non-seulement demeurent hommes libres, comme auparavant, mais encore prennent part au butin et à la conquête, à laquelle ils ont participé eux-mêmes par leur bravoure. Comment, d'après les idées du droit, un conquérant pourrait-il réduire en esclavage ses compagnons aussi bien que les vaincus ? Ceux qui fondent la monarchie absolue sur le droit de l'épée, érigent leurs héros en fondateurs de monarchies, mais oublient qu'ils doivent nécessairement avoir des officiers et des soldats, qui combattirent à leurs côtés, et auxquels il revient une portion des pays conquis et une part de l'empire sur ces provinces. Locke oppose cette difficulté à l'assertion de plusieurs politiques ses compatriotes, qui établissaient le droit de domination absolue des rois d'Angleterre sur la prise de cette île par Guillaume-le-Conquérant à la tête des Normands. Cependant, si on borne la question précédente aux seuls vaincus, le conquérant n'a qu'un pouvoir absolu sur la vie de ceux qui combattirent contre lui, mais non sur la vie et les biens de ceux qui ne furent pas enveloppés dans la guerre,

et il n'en a même point un absolu sur les possessions de ceux qui ont réellement porté les armes. Ces derniers doivent être considérés comme n'ayant pas consenti à l'abus de pouvoir qui a causé la guerre injuste, et comme en étant parfaitement innocens. Le peuple ne donne jamais à ses gouvernans le pouvoir de commettre des injustices, ni par conséquent celui d'entreprendre une guerre injuste. On ne peut donc point faire aux individus en particulier un crime des cruautés que cette guerre a entraînées, à moins qu'ils ne s'en soient personnellement et intentionnellement rendus coupables. Le souverain peut aussi être cruel envers quelques-uns de ses propres sujets ; mais les autres n'en sont point responsables ; ils ne lui en ont pas plus donné le droit qu'ils ne lui ont accordé celui de faire une guerre injuste à l'étranger. A la vérité, il est rare que les conquérans établissent des distinctions de cette nature : ils souffrent que le fléau de la guerre pèse également sur le coupable et sur l'innocent ; mais cela ne change rien au droit, qui ne s'étend qu'au coupable. Le vainqueur n'a pas plus de droit sur les habitans qui ne l'ont point offensé, que sur tous les autres peuples qui vivent en paix avec lui.

Le pouvoir d'un vainqueur sur ses ennemis réels, dans une guerre juste, est entièrement despotique. Il a un droit absolu sur leur vie, et il peut la leur ravir, parce qu'ils l'ont compromise en commettant des actes d'hostilité contre lui. Mais il n'a pas encore pour cela le moindre droit sur leurs biens. Cette assertion paraît au premier coup-d'œil paradoxale, parce qu'elle entre en contradiction avec la pratique ordinaire, le vainqueur ayant coutume de s'approprier les pays qu'il a conquis et les biens qui s'y trouvent. Cependant la pratique, quelque puissant en général que soit son empire, sert rarement de

règle au droit. Toute guerre entraîne bien des voies de fait et des dommages, et il est difficile que l'agresseur ménage le pays, même lorsqu'il n'emploie la force que contre les personnes qu'il combat; mais ce ne sont toujours que des voies de fait en quoi consiste à proprement parler la guerre : donc les suites de la victoire ne peuvent s'étendre que sur les personnes et non sur les biens.

D'ailleurs les fautes des pères ne sont pas celles des enfans. Ceux-ci, malgré toute l'injustice de leurs parens, peuvent agir très-raisonnablement et très-pacifiquement. Le père ne peut donc compromettre que sa propre vie par ses fautes et ses cruautés, qui n'exposent en aucune manière ses enfans aux suites du ressentiment. La nature qui tend, autant que possible, à la conservation des hommes, a destiné les biens des pères aux enfans, de sorte qu'ils leur appartiennent malgré tous les crimes dont leurs pères se sont rendus coupables. Supposons qu'ils ne s'immiscent nullement dans la guerre, soit à cause de leur défaut d'âge, soit à raison de leur absence, soit enfin par l'effet de leur volonté libre, ils n'ont rien fait non plus pour se compromettre, et le conquérant n'a pas le moindre droit de les dépouiller de leurs biens parce qu'il a vaincu le père qui avait commis des actes de violence envers lui. Il peut peut-être avoir celui de s'indemniser des ravages que la guerre a exercés chez lui, et même de se faire rembourser des frais dans lesquels la nécessité de se défendre l'a jeté, droit qui d'ailleurs a aussi des limites; mais rien ne l'autorise à s'emparer absolument des biens. Au contraire, il peut faire périr le père, parce que celui-ci s'est comporté hostilement envers lui. Locke appuie cette assertion d'un exemple très-bien choisi. Je suis autorisé à tuer un voleur de grand chemin qui m'attaque;

mais je n'ai pas le droit de lui prendre son argent et de le laisser ensuite échapper, quoiqu'en lui-même ce procédé paraisse plus doux; car alors le brigandage serait de mon côté. Il en est de même du vainqueur, par rapport à la vie et aux biens de l'ennemi vaincu. C'est pourquoi, dans toute guerre juste, le droit du vainqueur s'étend seulement sur la vie des ennemis, et non sur leurs biens, à l'exception des dédommagemens qu'il exige pour indemnité des pertes et des dépenses occasionées par la guerre. Ces indemnités peuvent et doivent être prélevées sur les biens des vaincus.

Locke pense maintenant que, quand bien même les frais de la guerre seraient calculés avec la rigueur la plus stricte, ils ne s'élèveraient toutefois jamais assez haut pour rendre le vainqueur propriétaire du territoire de l'ennemi, et que les biens meubles du vaincu suffiraient pour les compenser. Les ravages que la guerre entraîne à sa suite peuvent à peine être évalués à une portion considérable de pays. Ils consistent tout au plus en ce que les produits du sol et de l'industrie sont enlevés ou détruits, pour une, deux ou trois années; car la guerre n'a pas coutume de se prolonger au-delà de ce terme. En effet, lorsque l'ennemi enlève de l'argent et d'autres richesses ou trésors, ce sont là non des biens naturels, mais des biens d'une valeur idéale, qui ne leur est pas imprimée par la nature. Or le produit du sol, même pendant plusieurs années, n'est nullement à comparer avec la possession constante et héréditaire d'un pays cultivé; car une récolte annuelle peut bien avoir le même prix qu'un pays inculte de la même étendue que celui qui la fournit, mais les conquérans ne s'attachent pas non plus beaucoup au pays inculte. Donc nul des ravages que les peuples commettent les uns chez les autres

ne donne au conquérant le droit d'exproprier la postérité entière des vaincus, et de lui enlever ses biens territoriaux. Le vainqueur a bien toujours le désir d'en demeurer le maître, et l'état des vaincus fait qu'ils ne sont pas assez puissans pour lui contester son prétendu droit; mais si l'empire du vainqueur ne repose pas sur de meilleures bases, il n'a point de prétentions plus fondées que celles que le droit du plus fort donne sur le plus faible, c'est-à-dire qu'il n'a pas de prétentions légitimes.

Le résultat de tout le raisonnement précédent est que le gouvernement imposé par le vainqueur aux vaincus n'est pas obligatoire pour ceux-ci, lorsque la guerre était injuste, ou quand ils n'ont pas pris part à la guerre contre le conquérant, qu'il ne s'étend avec droit que sur les personnes des vaincus, dans le cas où ils ont agi hostilement contre le vainqueur, mais non sur leurs biens, à moins que ce ne soit à titre de dédommagement pour les ravages et les frais de la guerre; enfin que, dans cette dernière occurrence même, il n'engage nullement les enfans des vaincus, auxquels la conquête ne peut faire perdre ni leur liberté personnelle ni leurs biens.

On peut opposer un grand nombre d'objections fondées à ce résultat de Locke. Considérant d'abord la chose en général, on voit que le philosophe anglais se trouve engagé ici dans une difficulté que la théorie la plus moderne du droit des gens n'a pas non plus levée d'une manière entièrement satisfaisante. La solution qu'il en donne est plutôt subreptice que prouvée. Elle découle de propositions qu'on ne peut pas accorder. Ce n'est point ici le lieu d'en donner une critique détaillée, et je me contenterai de rapporter quelques remarques générales contre elle. Il est faux que le vainqueur n'ait aucun droit sur les individus qui n'ont pas pris part à la guerre

contre lui, parce que cette guerre, bien qu'entreprise constitutionnellement, l'a toutefois été sans leur aveu, et contre leur volonté. Ayant une fois subordonné leur volonté particulière à la volonté générale, les individus doivent aussi supporter les suites de cette soumission. Si donc leur nation entreprend une guerre injuste, ils ne peuvent pas être garantis de l'influence funeste que la victoire de l'ennemi exerce sur le sort du peuple, même quand ils ont été personnellement très-peu satisfaits de la guerre, et qu'ils ne s'y sont immiscés par aucun acte quelconque. Autrement on verrait naître un contraste des plus bizarres, c'est-à-dire, qu'un peuple, en général, serait l'ennemi d'un autre, et que, considéré dans ses individus, il vivrait avec ce dernier d'une manière amicale ou au moins indifférente. Au contraire, les suites de la victoire qu'un peuple ennemi remporte, s'étendent aussi bien sur les individus que sur la nation vaincue en général. Il est vrai que la levée de l'armée, laissant tous les membres d'un peuple sans armes, établit une différence dans les rapports des individus des deux nations belligérantes; mais ce rapport n'est pas de nature à ce que les individus qui ne prennent point part à la guerre soient entièrement exclus du droit du vainqueur.

Si Locke, dans son premier résultat, accordait trop peu de droits au vainqueur sur un peuple vaincu à la suite d'une guerre juste, dans le second, au contraire, il lui en donnait beaucoup plus qu'il ne lui en appartient réellement. Le vainqueur n'acquiert jamais sur la vie des ennemis plus de droit qu'il n'en faut pour sa défense et sa sûreté. Lorsque l'ennemi le plus cruel s'avoue vaincu, et ne peut plus nuire, on ne doit pas lui enlever la vie. Le meurtre des ennemis par droit de représailles serait une vengeance qui n'est pas permise. A la vérité,

Locke prétendait seulement dire que les personnes des vaincus sont abandonnées à la discrétion du vainqueur, et supposait à celui-ci assez d'humanité pour ne pas abuser de son droit sans une cause pressante et qui le justifiât. Mais il n'est pas question ici de l'humanité du vainqueur : il s'agit uniquement du droit qu'on lui accorde sur la vie des ennemis vaincus; or, il n'a pas de droit semblable, autrement il serait possible de justifier, juridiquement au moins, une foule de cruautés exercées par des vainqueurs barbares, mais que rien ne saurait cependant rendre excusables.

Locke s'est surtout attaché à démontrer le troisième résultat, qui est aussi par lui-même le plus paradoxal, et qui contredit l'expérience, comme lui-même en convenait, savoir que, dans une guerre juste, le vainqueur n'a aucune prétention valable sur les biens des vaincus, parce que, si ces biens ont été compromis par les pères, ils ne l'ont pas été par les enfans, et que le vainqueur pouvant au plus exiger qu'on l'indemnise des ravages et des frais occasionés par la guerre, l'occupation par lui du territoire cultivé n'est jamais proportionnée, quant à la valeur de la propriété, aux dommages que lui-même a soufferts. Cependant Locke n'a pas démontré rigoureusement ce résultat. Il supposait ici un droit héréditaire naturel, lequel jouissait d'une valeur absolue d'après son principe du devoir qui oblige l'homme à surveiller sa propre conservation, droit dont on ne peut jamais se dépouiller, et qui exige que les enfans possèdent la propriété des biens de leurs ancêtres. Il n'y a pas de droit héréditaire naturel dans l'état de nature. Dans un état positif, ce droit ne peut être introduit que par une loi; mais un peuple ennemi, qui se trouve dans l'état de nature à l'égard de la nation qu'il combat, n'est point obligé

de reconnaître cette loi positive. Si donc les pères ont compromis leurs biens, les enfans n'y ont plus aucun droit. Ici Locke n'est point conséquent avec lui-même. Il avait dit précédemment que les pères pouvaient disposer de leurs biens suivant leur bon plaisir, et qu'ils pouvaient en mettre la possession à certaines conditions auxquelles les enfans étaient contraints d'acquiescer. Il n'aurait pas pu nier non plus qu'ils n'eussent la faculté de vendre *leurs* biens, et d'en dissiper l'argent, ce qui n'eût pas été juste en supposant la nécessité que les possessions des ancêtres passassent en héritage à leurs enfans, nécessité qu'on doit admettre si on prétend soutenir que, dans une guerre injuste, les pères ne peuvent en réalité pas compromettre les biens des enfans.

Il est faux que le vainqueur n'ait sur les biens des vaincus qu'un droit fondé sur les dédommagemens qu'il peut exiger pour les ravages et les dépenses que la guerre a causés. Il a aussi le droit de punir ceux qui l'ont offensé, et il peut les châtier en les privant de leurs biens. Il a droit de prendre des sûretés pour l'avenir, de sorte qu'il peut leur enlever leurs biens, comme étant des moyens de lui nuire. Le seul devoir qui lui reste alors à remplir, est de veiller à leurs besoins futurs. Locke évaluait aussi trop haut ou trop bas la proportion entre le prix des ravages et des frais causés par la guerre, et la valeur des propriétés foncières en territoire cultivé. Les terres ont un certain prix courant, et il pourrait arriver souvent que les pertes et les dépenses causées à un peuple par une guerre ne fussent pas indemnisables par des provinces entières. Si Locke avait connu les frais que les guerres soutenues par l'Angleterre dans les temps modernes ont entraînés, vraisemblablement il aurait jugé d'une toute autre manière à cet égard. La somme

à laquelle s'élève l'accroissement de la dette publique anglaise par suite de la dernière guerre (en 1802), suffirait déjà pour payer une province considérable.

Locke distingue encore l'usurpation de la conquête par un ennemi. L'usurpation est une conquête domestique, avec cette différence seulement que l'usurpateur n'a jamais de droit pour lui, attendu qu'il n'y a pas d'usurpation quand une personne entre en possession de ce qui lui appartient de droit. L'usurpation est un changement des personnes régnantes, mais non des formes et des lois du gouvernement. Si l'usurpateur étend sa puissance au-delà de ce que peuvent les rois ou gouvernans légitimes, alors la tyrannie se joint à l'usurpation.

Le droit de nommer ou de désigner les personnes régnantes fait si naturellement et si nécessairement partie de tout gouvernement quelconque, qu'aucun ne saurait exister sans lui. Ce droit tire également sa source du peuple. L'anarchie n'est point un gouvernement, et il y a anarchie lorsqu'un état est monarchique, mais qu'on n'a pas déterminé dans le même temps comment le monarque doit être nommé. C'est pourquoi aussi tous les peuples, en établissant leurs gouvernemens, ont fixé le mode de nomination de ceux qui doivent tenir les rênes de l'état. Celui qui s'arroge l'autorité suprême par des voies différentes de celles que les lois de l'état prescrivent, n'a aucun droit d'exiger qu'on lui obéisse, même dans le cas où il maintiendrait du reste toute la forme du gouvernement, parce qu'il n'est pas la personne que le consentement du peuple a désignée pour régner. Par conséquent, ni l'usurpateur lui-même ni ses descendans ne peuvent jamais réclamer un droit à l'autorité suprême.

S'il n'existe point de droit à l'usurpation, il y en

a bien moins encore à la tyrannie, ou à l'exercice d'un pouvoir au-dessus de tout droit sur le peuple. Mais tout prince est un tyran, dès qu'il fait servir l'autorité qu'on lui a déléguée à son intérêt particulier, et non au bien du peuple. Pour réfuter ceux qui pourraient douter de cette vérité, parce qu'elle sort de la bouche d'un faible sujet, Locke cite la propre déclaration du roi Jacques I.er au parlement anglais, en 1603. Cette déclaration la confirme, quoique tout le monde sache qu'il ne faille pas toujours prendre au sérieux de pareilles assurances faites aux peuples ou aux états-généraux par les princes, et que les politiques incrédules soient, pour cette raison, dans l'usage de les considérer comme de simples façons de parler.

C'est une erreur grossière que de croire la tyrannie propre aux seuls gouvernemens monarchiques. Toutes les autres formes de gouvernement y sont sujettes également, et quelquefois même bien davantage. Il n'y eut pas moins trente tyrans à Athènes qu'un seul à Syracuse, et le règne des décemvirs à Rome ne valait pas mieux que la tyrannie. En général, il y a tyrannie toutes les fois que la loi cesse d'être écoutée, et que les actions du souverain en dépassent les limites au grand détriment des sujets; l'autorité cesse d'être autorité dès qu'elle outrepasse la loi, et les sujets doivent alors s'opposer à elle, comme ils peuvent s'opposer à tout ce qui menace d'employer la violence contre leurs droits. On observe bien cette règle à l'égard des magistrats subalternes, pourquoi donc n'en ferait-on pas aussi l'application à l'autorité suprême? En Angleterre, tout sergent ou recors peut être traité comme voleur par celui dans la maison de qui il pénètre malgré lui, quoique ait l'ordre juridique de l'arrêter, et qu'il puisse exécuter cet ordre dans la rue.

Les sujets doivent avoir le même recours contre l'autorité suprême dans des cas analogues.

Mais, toutes les fois que le sujet se croit lésé par le souverain, quand bien même on aurait réellement agi avec pleine et entière justice envers lui, doit-il résister aux ordres et aux mesures du gouvernant ? Si on accordait ce principe, on rendrait toute espèce de gouvernement impossible, et, au lieu de l'ordre et de la justice, on ne produirait que désordre et anarchie. Locke répond : La violence ne doit être opposée qu'à un pouvoir injuste et illégal, et celui qui, dans toute autre circonstance, se révolte contre l'autorité, s'attire la malédiction de Dieu et des hommes. Cette maxime ne doit donc faire redouter aucun danger ni aucune confusion dans l'état, quoiqu'on prétende fréquemment le contraire.

Ajoutons encore : 1.° Dans beaucoup d'états, la personne du roi est déclarée inviolable par la loi, de sorte que, quelque chose qu'il ordonne ou qu'il fasse, il est à l'abri des recherches juridiques, des peines, et de tous les actes de rigueur. Mais on peut cependant s'opposer aux actions illégales des autorités subalternes, résistance que le souverain doit permettre, à moins de vouloir se mettre en état de guerre avec ses sujets, renverser la constitution de l'état, et redonner aux citoyens les droits qui leur appartiennent dans l'état de nature. Les paroles suivantes de Locke paraissent avoir été écrites pour l'époque où nous vivions naguères, *for of such things who can tell, what the end will be ? And a Neighbour Kingdom has shewed the world an odd example*. Dans tous les autres cas, tant que le gouvernement subsiste, la personne du souverain est inviolable. Les dommages que lui-même en personne cause à ses sujets ne peuvent pas non plus se

répéter souvent, ni s'étendre bien loin. Il ne saurait, par sa propre force, renverser absolument les lois, et opprimer la masse du peuple. S'il est assez faible ou assez mal intentionné pour le tenter, et pour rendre malheureux quelques individus qui ne le méritent pas, il vaut mieux laisser ceux-ci exposés aux souffrances ou aux dangers, que de déposer le chef de l'état toutes les fois que les sujets seraient ou croiraient être offensés par lui, puisqu'il serait alors impossible que la paix régnât jamais dans l'intérieur.

2.° Le privilége en question ne s'étend qu'à la personne du roi. Il ne peut donc point s'agir ici de ceux qui exercent une autorité illégitime, non autorisée par la loi. L'autorité du roi ne se fonde que sur la loi, de sorte qu'il ne peut accorder à personne le droit d'agir contre cette même loi. L'ordre illégal qu'un magistrat subalterne recevrait de lui n'est pas plus obligatoire que celui qui lui serait donné par tout autre particulier quelconque.

3.° Dans la supposition même où la personne du roi ne serait pas inviolable, ni le souverain, ni l'état ne seraient en danger parce qu'à la plus légère occasion on opposerait une résistance légitime au pouvoir illégitime de l'autorité. En effet, quand la partie offensée peut obtenir réparation en faisant son appel à la loi, il n'y a pas besoin de violence, laquelle est nécessaire seulement lorsqu'on empêche de recourir à cette même loi. Je suis en droit de tuer sur la place un voleur qui me demande ma bourse au milieu d'un grand chemin, quelque modique que soit la somme dont je suis porteur; mais je n'ai pas celui de mettre à mort un débiteur qui refuse de me restituer un prêt de plusieurs milliers d'écus, ou d'employer personnellement la violence pour le contraindre à me payer, parce qu'ici je puis invoquer le secours de la loi.

4.° Enfin, lors même qu'une autorité commet avec violence des actes contraires à la loi, et que, par l'effet de sa puissance, elle empêche de recourir à cette même loi, le droit de résister à une conduite aussi évidemment tyrannique n'apporte aucun trouble dans l'état, et il en cause d'autant moins qu'on en fait usage dans des occasions de moindre importance.. Ce droit d'opposition ne s'applique même qu'au rapport existant entre les individus et l'autorité, et les premiers ne s'en serviront pas dans une contestation contre celle-ci, lorsqu'ils seront convaincus qu'ils deviendraient ensuite plus malheureux qu'auparavant. Un seul ou un petit nombre ne peuvent pas mettre la sûreté de l'état en danger : le restant du peuple les plaint, quand le gouvernement les traite avec injustice ; mais lui-même ne prend pas d'intérêt ultérieur à leur sort, et il se garde bien de leur prêter activement son assistance dans leur opposition contre l'autorité. De petites rumeurs n'exercent pas la moindre influence sur la tranquillité de l'état en général. La chose est toute différente quand l'illégalité de la conduite du gouvernement pèse sur la majorité du peuple, qu'elle excite à la révolte. Mais alors la constitution entière peut déjà être en quelque sorte considérée comme dissoute, si on n'apporte point de prompts remèdes à l'injustice du souverain.

Locke termine ses recherches sur le droit politique par quelques observations relatives au renversement des gouvernemens, ou à ce qu'on appelle les révolutions. Il importe d'établir une différence entre dissolution de la société et dissolution d'une constitution. Une société civile ne doit naissance qu'au consentement des hommes de se réunir en un seul corps avec d'autres, et d'agir avec eux d'après une seule et unique volonté : association

et manière d'agir qui ne se rencontrent pas dans l'état de nature. La manière la plus ordinaire, la seule même, pour ainsi dire, de dissoudre cette réunion civile, c'est qu'elle soit attaquée et soumise par une puissance ennemie : alors la société ne peut plus se maintenir comme corps unique, entier et indépendant, la réunion des individus cesse, et chacun, rentrant dans l'état où il se trouvait auparavant, pourvoit comme il peut à sa propre sûreté en se mêlant à une autre société quelconque. Une fois la société dissoute, il est naturel que la constitution n'en puisse plus également subsister. C'est ainsi que l'épée d'un conquérant détruit souvent des gouvernemens jusque dans leurs racines, et qu'il disperse la société, en privant la grande multude des sujets de l'appui et de l'indépendance de la société qui devait les mettre à l'abri de toute violence.

Outre ce renversement de gouvernement qui dépend de causes extérieures, il en est aussi qui doivent naissance à des causes intérieures. La première cause intérieure des révolutions est le changement du pouvoir législatif. Comme l'état doit être, dans son intérieur, un état de paix, dont l'existence repose sur l'activité des lois, il faut considérer le pouvoir législatif comme l'âme qui donne la forme, la vie et l'unité au corps de l'état, et dont l'influence produit la sympathie et l'enchaînement de toutes les différentes parties de l'ensemble. Si donc ce pouvoir législatif vient à être supprimé ou détruit, la dissolution et la mort du corps d'état en est la suite inévitable. La société cesse alors d'être soumise au gouvernement régnant jusqu'alors : elle peut en choisir un autre librement, et à son gré.

Locke détermine d'une manière encore plus précise les cas où le pouvoir législatif devient cause de

révolutions, et ses remarques sont principalement relatives à la constitution anglaise; mais on peut facilement aussi les appliquer à d'autres gouvernemens.

Qu'on se figure que le pouvoir législatif dépend du concours de trois personnes différentes : 1.° Un régent unique et héréditaire (le roi), qui exerce à vie le pouvoir exécutif suprême, et qui a le droit de convoquer pour un certain temps les deux autres parties constituantes du pouvoir législatif, ainsi que celui de dissoudre leurs assemblées; 2.° d'une assemblée de la noblesse héréditaire (chambre haute, chambre des lords); 3.° d'une assemblée de représentans temporaires élus par le peuple (chambre basse, chambre des communes).

Il est clair : 1.° Que si l'une de ces trois personnes, le roi entr'autres, veut ériger sa volonté privée en loi, et représenter à elle seule le pouvoir législatif tout entier, ce dernier se trouve alors révolutionné. Si le roi d'Angleterre veut rendre sans le parlement, ou si celui-ci veut porter sans le souverain, une loi nouvelle qui n'émane pas du concours de tous deux, concours que le peuple a érigé en condition essentielle et nécessaire du pouvoir législatif autorisé par lui, alors ils détruisent ce même pouvoir législatif, et lui en substituent un nouveau.

2.° Si le souverain empêche les deux autres personnes du pouvoir législatif de se rassembler à l'époque convenable, ou s'il apporte des obstacles à la liberté de leurs actes dont le but est constitutionnel, il cause une révolution. Ces deux autres personnes doivent nécessairement avoir aussi le droit de discuter librement, et de consacrer les discussions convenables à ce qu'elles jugent être indispensable pour la prospérité de l'état. Si on les prive de cette liberté

et de ce temps, c'est absolument comme si on anéantissait le pouvoir législatif tout entier.

5.° Si la puissance arbitraire du souverain change les électeurs et le mode d'élection des représentans du peuple, contre la volonté et l'intérêt commun de la nation, il révolutionne le pouvoir législatif. En effet, quand le choix est fait par d'autres que par ceux auxquels le peuple en a donné primitivement l'autorisation, ou quand il n'a pas lieu d'une manière constitutionnelle, les représentans élus ne sont pas réellement ceux que le peuple voulait élire.

On voit évidemment que, dans les trois cas qui viennent d'être énumérés, le renversement de la constitution peut être mis sur le compte du souverain; car il a le pouvoir, le trésor et les places de l'état sous ses ordres, et comme il n'est pas rare qu'il se persuade à lui-même, ou que les flatteurs lui fassent croire qu'il est au-dessus de toute contrainte et de toute obligation, lui seul aussi est à même d'exciter des révolutions semblables, sous le vain prétexte d'une autorité légitime, et il peut traiter comme séditieux et ennemis du gouvernement tous ceux qui oseraient lui résister. Aucune autre personne, si ce n'est le peuple, n'est en état d'essayer par elle-même de révolutionner le pouvoir législatif; car autrement il faudrait avoir recours à une rébellion déclarée, qu'on ne saurait tenir cachée avec autant de facilité que les machinations du souverain peuvent l'être. Enfin, dans le gouvernement supposé plus haut, comme le roi a le pouvoir de congédier les deux autres personnes du pouvoir législatif, et de les réduire ainsi à la condition de simples particuliers et de sujets, elles ne peuvent jamais entrer en opposition avec lui, ou changer le pouvoir législatif par une loi sans son consentement, puisque son approbation est toujours

nécessaire pour donner la sanction requise à ce qu'elles ont décidé. En tant toutefois qu'elles contribuent à altérer la constitution, elles peuvent à cet égard causer de grands maux, et même les plus grands qu'il soit possible à un citoyen de faire aux autres.

Il existe encore une manière dont le gouvernement précité peut être renversé. C'est lorsque le dépositaire du pouvoir exécutif suprême néglige les devoirs de sa place à tel point que les lois déjà existantes ne sont plus exécutées. C'est ce qui s'appelle plonger peu à peu tout dans l'anarchie, et détruire en réalité le gouvernement. Les lois n'ont pas été faites uniquement pour qu'elles existassent, mais aussi pour qu'elles fussent observées : elles doivent faire que chaque membre du corps social soit à sa place, et remplisse ses devoirs. Par conséquent, dès qu'elles cessent d'être en vigueur, la forme du gouvernement cesse évidemment aussi, et le peuple devient une masse confuse, sans ordre et sans liaison. Ainsi, dès qu'il n'y a plus d'administration de la justice pour assurer les droits des citoyens, dès que l'autorité suprême ne sert plus à employer la puissance de l'état pour le maintien de la sûreté générale, et dès qu'elle n'a plus l'œil ouvert sur les besoins publics, il ne reste plus aucune trace quelconque de gouvernement, et si les lois ne peuvent plus être exécutées, c'est absolument comme s'il n'en existait point du tout. Un état sans loi est encore un secret à trouver pour les politiques; mais la nature de la société humaine en rend aussi la découverte à jamais impossible.

Dans tous les cas où la constitution est renversée, le peuple a la liberté de surveiller lui-même ses intérêts, et d'établir un gouvernement nouveau, différent de l'ancien, en changeant la forme et les personnes, et en agissant de la manière qui lui semble

la plus appropriée à sa sûreté, et à sa prospérité. *La société civile ne peut jamais perdre, par la faute des autres, le droit inné et primitif de veiller à sa propre conservation.* Mais cette conservation de soi-même repose uniquement sur un pouvoir législatif donné, et sur l'application impartiale des lois qui en émanent.

Cependant l'état du genre humain n'est pas tellement triste que la société ne puisse employer des moyens propres à assurer son bonheur que quand il est trop tard de le faire. Dire que le peuple doit surveiller ses intérêts en établissant un nouveau pouvoir législatif lorsque l'ancien a été renversé par la tyrannie et l'ambition, ou qu'il a ployé sous le joug d'une domination étrangère, ce serait prétendre qu'il doit recourir au remède quand il est trop tard, et quand le mal est devenu incurable. C'est à-peu-près la même chose que si on conseillait aux sujets de consentir d'abord à porter les chaînes de l'esclavage, et de pourvoir ensuite à leur liberté, ou si on ne leur permettait d'agir en hommes libres que quand ils auraient déjà cessé de l'être. Ce serait là plutôt une plaisanterie déplacée qu'une consolation, et la société ne peut jamais se délivrer d'un tyran, si elle n'a pas les moyens de se soustraire à lui avant qu'il l'ait complètement asservie. Donc *la société a le droit, non-seulement de se délivrer de la tyrannie, mais encore de la prévenir.*

Mais il résulte encore de là un mode de renversement de la constitution, qui survient quand le pouvoir législatif, et même le souverain, agissent contre la confiance qu'on a placée en eux. Cet abus de confiance a lieu lorsqu'on porte arbitrairement atteinte aux droits de propriété des sujets, de manière que la vie, la liberté ou les biens des peuples ne sont plus sous l'égide de lois justes. En effet, la société n'institue un pouvoir législatif que pour se

procurer cette sûreté. Ainsi, lorsque le pouvoir législatif néglige sa destination, ou s'en écarte intentionnellement et par le fait, il perd son droit, qui retourne au peuple, lequel, agissant alors d'après sa liberté originelle, peut établir un nouveau pouvoir législatif. Cette règle s'applique particulièrement au souverain, parce qu'on lui a confié deux pouvoirs, l'exécutif tout entier et une partie du législatif. Or, le prince trahit la confiance du peuple quand il se sert de son autorité, de son argent et de son droit de donner les places, pour corrompre les représentans et les mettre dans ses intérêts, ou lorsqu'il attire à lui les électeurs, et leur prescrit d'élire les députés qu'il a déjà gagnés par des sollicitations, des promesses ou des menaces, de sorte qu'il est certain d'avance de la manière dont ils voteront. Corrompre ainsi les représentans, et forcer le choix des électeurs, c'est saper les fondemens de la constitution, et empoisonner les sources de la sûreté publique.

On objectera peut être que le peuple est ignorant et jamais satisfait; que, par conséquent, baser la constitution sur l'opinion chancelante et l'humeur inégale de la multitude, c'est amener inévitablement la ruine de l'état; et enfin que nul gouvernement ne se maintiendra long-temps, tant qu'il dépendra du peuple d'établir un nouveau pouvoir législatif dès que l'ancien lui déplaira. On répond à cette difficulté, que l'expérience enseigne précisément le contraire. Le peuple ne renonce pas aussi volontiers qu'on veut nous l'insinuer aux formes dont il a contracté l'habitude. Bien loin qu'il en soit ainsi, il faut souvent se donner beaucoup de peine pour l'engager à corriger les vices reconnus de la forme du gouvernement, lorsque cette forme subsiste depuis longues années. Cette paresse du peuple, et cette répugnance pour tout change-

ment de l'ancienne constitution, fait observer Locke, a sans cesse ramené la nation anglaise à l'antique division des états en autorité royale, chambre des lords et chambre des communes, malgré les révolutions dont la Grande-Bretagne fut différentes fois le théâtre, et malgré diverses tentatives dont le but était d'introduire des innovations.

On pourrait cependant reprocher au moins à cette hypothèse de répandre des semences de rébellion; mais il est facile de répondre à une difficulté semblable :

1.° Cette hypothèse ne sème pas plus de germes de discorde que toute autre ayant le même but; car si on rend le peuple malheureux, et s'il est exposé à l'oppression d'un pouvoir arbitraire, qu'on dise le souverain fils de Jupiter, qu'on le déclare sacré et inviolable, qu'on le nomme l'oint du Seigneur, en un mot qu'on lui donne le titre qu'on voudra, les événemens n'en seront pas moins constamment les mêmes. La majorité du peuple, illégalement maltraitée, sera prête à chaque occasion à secouer le joug dont elle se sent accablée. Mais elle ne se contentera pas d'attendre patiemment et tranquillement cette occasion : elle la désirera encore, elle l'appellera par ses vœux, elle s'efforcera de la faire naître, et l'instabilité des choses humaines ne pourra pas manquer de faire qu'elle se présente bientôt d'elle-même. Il faut n'avoir pas vécu beaucoup dans le monde pour n'avoir point été témoin d'exemples semblables, de même qu'il faut avoir bien peu lu pour ne pas s'en rappeler une foule survenus dans tous les états qui ont existé jusqu'à ce jour.

2.° Les révolutions ne sont pas la suite de toutes les petites fautes qu'un roi commet dans les affaires publiques. Le peuple en supporte même de très-grossières sans murmurer, et il ne se révolte pas

à la vue d'une foule de lois aussi mauvaises qu'inconvenantes, et de mille preuves de la faiblesse qui lui sont données par les gouvernans. C'est seulement après une longue suite d'abus, de prévarications et d'intrigues sourdes, qui font sentir au peuple la tendance des rois à l'opprimer, qu'il sort de son apathie, et on ne doit point être surpris qu'il confie alors le pouvoir à des mains qui mettent le but de l'état en sûreté. Des noms vieillis et des formes spécieuses sont dans ce cas bien plus à craindre que l'état de nature ou que la pure anarchie; car elles ont des inconvéniens aussi grands et aussi réels, mais il est plus long et plus difficile d'y porter remède.

3.° Locke pense même que la maxime du droit qu'a le peuple de garantir sa propre sûreté par l'établissement d'un nouveau pouvoir législatif, quand celui qui existait jusqu'alors trahit sa confiance, est le meilleur moyen de prévenir les rébellions. Une rébellion est une résistance non pas contre des personnes, mais contre une autorité fondée sur la constitution, et les vrais rebelles sont ceux qui emploient des mesures violentes pour s'opposer illégitimement à la constitution. On ne saurait donc donner une leçon plus salutaire aux gouvernans, qui ont l'autorité en main, et qui sont par conséquent les premiers à pouvoir s'en servir contre la constitution et les lois reçues, qu'en leur montrant l'injustice et les dangers de cette entreprise. A cet égard, on ne doit pas oublier que les sujets ne sont pas les seuls qui puissent être rebelles contre l'état, et que le roi lui-même peut l'être en abusant de son autorité; car celui qui renverse les lois, d'où la sûreté et la liberté publiques dépendent, rétablit l'état de guerre que ces mêmes lois avaient fait cesser, et est en conséquence un rebelle.

Certains politiques complaisans disent qu'on lève-

rait l'étendard de la rébellion, c'est-à-dire, qu'on répandrait es germes de guerres civiles et de fermentations intestines, si on enseignait au peuple qu'il est dégagé de toute obéissance dès que l'autorité porte illégitimement atteinte à sa liberté ou à sa propriété, et qu'il peut alors s'opposer aux mesures violentes qu'elle emploie. Ils ajoutent qu'on ne doit point laisser transpirer une théorie qui peut être aussi funeste à la paix. Mais, en émettant cette opinion, ils n'ont rien de plus pour eux que s'ils disaient que les honnêtes gens ne doivent pas résister aux voleurs, parce qu'il en pourrait résulter des troubles et des effusions de sang. Si de pareils événemens causent des malheurs, la faute n'en est point à celui qui défend son droit, mais bien à celui qui attaque ses concitoyens. S'il faut que l'honnête homme innocent abandonne tranquillement, pour l'amour de la paix, tout ce qu'il possède à celui qui le tyrannise, quel prix attacher à une paix qui consiste en brigandage et en oppression, et qui ne doit être maintenue que pour l'avantage des dilapidateurs et des oppresseurs ? Sous un gouvernement de ce genre, les sujets n'auraient plus, comme Ulysse et ses compagnons, autre chose à faire qu'à se laisser tranquillement dévorer.

Certainement il peut survenir des fermentations dans l'état, quand un caractère remuant et entreprenant forme le projet de changer la constitution ; mais, sous un gouvernement juste et sage, de pareilles entreprises ne tournent qu'au détriment de celui qui les tente. Car, tant que l'oppression tyrannique n'est pas sentie généralement, tant que les mauvaises intentions des gouvernans ne sont pas devenues par trop évidentes, le peuple n'a aucune tendance à se révolter : au contraire, il aime mieux souffrir et patienter que se détacher du cercle de ses

habitudes et défendre ses droits civils qu'on atta-attaque, en s'opposant au gouvernement. Mais si roi porte le peuple à quitter ses travaux pour se révolutionner, à qui doit-on en attribuer la faute? N'est-elle pas toute entière au souverain? Doit-on blâmer le peuple de sentir qu'il forme une société d'êtres raisonnables et libres, et de ne pas apprécier les rapports des choses autrement qu'il ne le peut faire? Accordons que l'ambition de quelques particuliers a souvent causé de grands malheurs dans les états, et amené même le renversement de plus d'une constitution : cependant, il n'y qu'à jeter les yeux sur l'histoire, et on verra que les révolutions ont été sans comparaison moins fréquemment causées par la rébellion du peuple, et par sa tendance à rejeter les autorités légitimes, que par l'insolence des gouvernans, leurs efforts pour régir arbitrairement les peuples, et l'oppression et les cruautés qui en étaient les suites.

Barclay lui-même, ce célèbre apologiste de la monarchie absolue, Barclay signale deux cas où on peut résister avec droit au souverain : 1.° lorsque le prince bouleverse la constitution, ou que sa conduite dénote, à n'en pas douter, l'intention de le faire, et que ses actions ne tendent qu'à la ruine du peuple, comme furent celles de Néron, de Caligula et de tant d'autres; 2.° lorsqu'un roi se met sous la dépendance d'un autre, et que l'état, que ses ancêtres lui ont transmis indépendant, passe ainsi sous un joug étranger. Il peut bien se faire ici que le prince n'ait nullement l'intention de porter préjudice au peuple; mais comme il perd le principal caractère de la dignité royale, celui d'être le premier dans son empire, et de ne reconnaître que Dieu au-dessus de lui, comme il veut soumettre à la domination d'un autre état son peuple, dont il aurait

dû conserver soigneusement la liberté, comme enfin, par cette conduite, il aliène, à proprement parler, son empire, il perd aussi toute l'autorité dont il était revêtu jusqu'alors sans donner le moindre droit à ceux à qui il voulait en accorder, il rend la liberté au peuple par cet acte, et il l'abandonne entièrement à sa propre disposition.

Ces deux cas admis par Barclay, et dans lesquels il est possible de s'opposer légitimement au souverain, peuvent être rapportés à la règle générale suivante : Lorsque le prince n'a point d'autorité, il n'est pas prince, et on doit lui résister ; car le souverain cesse en même temps que son autorité, et il devient l'égal des autres particuliers, qui n'en ont aucune.

S'il s'élevait une contestation entre le souverain et les sujets à l'égard d'une chose sur laquelle la loi gardât le silence, ou présentât un sens douteux, et que la chose fût d'une haute importance, Locke croit que le peuple entier pourrait seul être juge compétent dans un cas de cette nature. En effet, c'est le peuple qui met sa confiance dans le souverain, et qui lui permet d'agir, même sans les lois, pour le bien commun ; lui seul peut donc aussi, lorsque les individus se croient offensés par le monarque, décider jusqu'à quel point le prince a abusé de sa confiance, ou dépassé les limites qu'il lui avait assignées. Si le souverain ne veut pas se soumettre à cette voie de décision, et que les individus offensés ne puissent pas employer la force pour l'y contraindre, il ne leur reste plus aucun moyen de se faire rendre justice.

L'importante conclusion du droit civil de Locke est donc la maxime suivante : La puissance dont chaque individu fit l'abandon à la société en y entrant, ne peut point retourner aux individus tant que cette société dure, mais demeure constamment en commun, parce qu'autrement il ne pourrait point

exister de société civile, laquelle doit toutefois exister. De même, si la société a confié le pouvoir législatif à une assemblée quelconque de citoyens, et de telle manière qu'il reste à ces citoyens ainsi qu'à leurs successeurs, et qu'ils aient en même temps l'autorité de désigner ceux qui doivent les remplacer, le pouvoir législatif ne peut plus retourner au peuple, tant que la constitution demeure en vigueur. En effet, le peuple a établi ici un pouvoir législatif en quelque sorte permanent; il s'est donc dépouillé de sa liberté civile à cet égard, et ne peut plus la revendiquer. Mais s'il a limité la durée d'une assemblée législative, et s'il n'a accordé que temporairement le pouvoir suprême soit à une personne unique, soit à un corps, ou si les crimes commis par les personnes autorisées ont compromis le droit du pouvoir législatif, ce pouvoir retourne à la société : le peuple a le droit d'agir en souverain, et il peut donner une nouvelle forme au pouvoir législatif, ou conserver l'ancienne et changer seulement les dépositaires de sa confiance, suivant qu'il le juge convenable.

C'est à dessein que j'ai consacré d'aussi longs détails à l'ouvrage de Locke sur le gouvernement, parce que c'est un des plus instructifs dans son genre. Le philosophe anglais paraît avoir eu deux intentions en l'écrivant, celle de donner en général le plan d'une constitution conforme à la raison, et celle de démontrer plus clairement les bases et les avantages du gouvernement de son pays, en y appliquant les principes du droit civil. On peut donc qualifier son traité de *Philosophie de la constitution anglaise*. Partout on voit régner une grande prédilection pour ce mode de gouvernement. Avec quelque liberté d'esprit que Locke raisonne sur les principes du droit civil, et quoiqu'il avance une

foule de paradoxes toutes les fois qu'il les croit conclusions rigoureuses des principes, cependant il y aurait de l'injustice à lui attribuer un penchant exclusif pour l'une des formes de gouvernement appelées pures, soit pour la monarchique, soit pour la démocratique. A la vérité, il s'exprime avec force à l'égard des droits du peuple; mais il ne conteste non plus rien à la juste autorité d'un gouvernement dans une constitution une fois établie. On peut cependant considérer comme un fait avéré, et confirmé encore par l'histoire des temps les plus rapprochés de nous, que quand un gouvernement fait un emploi équitable de son autorité, et qu'il y joint la prudence nécessaire, il n'a pas la moindre crainte à concevoir d'une théorie du droit civil dans laquelle les droits du peuple ne sont point oubliés.

Les Lettres de Locke sur la Tolérance en matière de religion (*Letters concerning toleration*) sont extrêmement intéressantes et instructives, surtout si on les juge par rapport au temps où l'auteur vivait. Il ne les écrivit, à proprement parler, que pour son pays; mais le contenu n'en est pas moins tellement applicable à tous les peuples, qu'elles semblent avoir été consacrées à toutes les nations alors civilisées de l'Europe. Elles renferment des remarques et des maximes que les philosophes pourraient trouver nécessaire de répéter, même de nos jours, dans les pays les plus policés, et sous les gouvernemens les plus éclairés. La tolérance religieuse est un résultat si précieux et si bienfaisant de la philosophie moderne, qu'une de ses apologies les meilleures et les plus remplies d'esprit ne doit pas être passée sous silence dans une histoire de cette science.

L'état religieux des Anglais, et les contestations qui s'élevèrent entr'eux, firent qu'il n'y eut pas de nation chez laquelle on disputa d'aussi bonne

heure sur la tolérance religieuse, et où on la considéra sous un aussi grand nombre de points de vue différens. Cependant il n'en était aucune non plus qui eût plus besoin d'un théorie exacte et complète sur cet objet. Le gouvernement s'était conduit avec partialité en matière de religion. Ceux donc qui souffraient de sa partialité s'efforçaient de défendre leurs droits et leur liberté ; mais ils procédaient d'une manière également partiale, et conforme aux intérêts de leur propre secte. Ce fut cette obstination réciproque dans la manière de voir de tous les partis religieux qui devint en Angleterre une des principales causes de tant de guerres civiles, de troubles intestins et de calamités publiques. « Il est temps, dit Locke, de « chercher à guérir les maux qui nous accablent : « nous avons besoin de moyens plus libéraux que « ceux dont on a fait communément usage contre « notre maladie. Ce n'est ni par des *Declarations* « *of indulgence*, ni par des *Acts of comprehension*, « qu'on peut y porter remède; car les unes n'opè« rent qu'une guérison apparente, et les autres « aggravent encore le mal. C'est d'une *liberté abso*« *lue*, d'une *liberté juste et vraie*, d'une *liberté* « *égale et impartiale* que nous avons besoin. Sans « doute on a déjà bien assez parlé de ces mesures, « mais le sens en a été très-peu compris, et la liberté « a été encore bien moins respectée soit par le gou« vernement dans ses rapports avec le peuple, soit « par les sectes religieuses de la nation à l'égard les « unes des autres. »

Locke, dans ses Lettres sur la Tolérance, voulait démontrer combien la liberté religieuse est juste et facile à établir, en même temps qu'il se proposait d'en faire profondément sentir la nécessité à ceux de ses concitoyens qui étaient en état de s'élever au-dessus

de l'esprit de secte, et de ne faire attention qu'au véritable intérêt public. Je me contenterai de signaler ici quelques-unes de ses principales opinions, afin de donner au moins une idée générale du génie philosophique qui règne dans ces Lettres.

La tolérance religieuse est le principal caractère distinctif de la véritable Eglise. Locke, pour avoir établi et démontré cette seule maxime, mérite déjà que la postérité ne prononce son nom qu'avec la plus profonde vénération. Que les uns vantent la haute antiquité des lieux et des noms tenus sacrés par leur secte, ou la majesté du culte extérieur qu'ils rendent à Dieu, que d'autres tirent vanité de la réformation de leurs dogmes, que d'autres encore soient fiers de l'orthodoxie de leur croyance (et qui ne se croit orthodoxe !), ce sont là autant de signes qui annoncent des hommes aspirant à dominer sur leurs semblables, mais ce ne sont pas ceux de l'Eglise chrétienne. Quelques prétentions fondées qu'un homme ait à toutes ces qualités, s'il manque d'amour et de bienveillance pour autrui, même pour ceux qui ne professent pas le christianisme, certainement il n'est point un véritable chrétien.

Locke somme ceux qui persécutent, oppriment, et égorgent les hommes sous le vain prétexte de la religion, de dire s'ils le font en bonne conscience par amour et par bienveillance pour leur prochain. On ne croira, ajoute-t-il, une conduite semblable inspirée par la bienveillance que quand on verra ceux qui l'observent déployer le même zèle pour détourner leurs proches et leurs amis des péchés qu'ils commettent contre les lois de l'Evangile. Si c'est par philanthropie, et pour sauver les âmes des hérétiques, qu'on les dépouille de leurs biens, qu'on les accable de mauvais traitemens, qu'on les martyrise, et qu'on

les laisse périr de faim dans d'horribles cachots; si c'est pour les rendre chrétiens orthodoxes, et pour assurer leur béatitude éternelle qu'on leur arrache même la vie, pourquoi souffre-t-on donc que les membres prétendus orthodoxes de l'Eglise s'adonnent au libertinage le plus déhonté, et se permettent mille impostures et mille traits de noire méchanceté, tous contraires au véritable esprit du christianisme, et par l'interdiction desquels cette religion se distingue si éminemment de tous les faux cultes des payens ? Ces vices portent plus de préjudice à la gloire de Dieu, à la pureté de l'Eglise et au salut des âmes, qu'aucune aberration quelconque de certains dogmes reçus, ou qu'une renonciation à tout culte extérieur de la Divinité, jointe du reste à une conduite exempte de reproche. Comment ce zèle fanatique pour l'honneur de Dieu (zèle bien ardent en effet, puisqu'il allume le fatal bûcher des victimes de l'inquisition), comment cet amour pour les âmes souffrent-ils les plus honteux des vices, ceux qu'on devrait commencer par extirper ?

L'état n'a aucune autorité sur la croyance religieuse et sur le service divin. Il est formé par une société d'hommes qui se sont réunis dans l'unique vue d'assurer, de conserver et de favoriser leur intérêt civil. Mais l'intérêt civil comprend la vie, la liberté, la santé et la sûreté du corps, et en outre la propriété des choses extérieures, comme argent, terres, immeubles, biens mobiliers, etc. Or le devoir du gouvernement est d'exercer avec impartialité les lois pour assurer la possession légitime de ces choses tant au peuple en général qu'aux citoyens en particulier. Les magistrats n'ont le pouvoir de punir, c'est-à-dire, d'enlever au citoyen ses biens, sa liberté, et même sa vie, par conséquent de restreindre ou d'annihiler son intérêt civil,

que pour qu'il ne porte point atteinte à l'intérêt civil des autres. Mais leur juridiction se borne toute entière et uniquement à la conservation de cet intérêt civil, et elle ne doit en aucune manière s'étendre jusqu'à contraindre les âmes par la violence, même dans la vue d'assurer leur prétendu salut.

Le soin de veiller au salut des âmes n'appartient pas plus à l'autorité civile qu'aux autres hommes. Dieu n'a donné à aucun homme une autorité sur les autres qui lui permette de les contraindre à adopter une religion donnée. Le pouvoir civil ne peut pas non plus être revêtu d'une puissance semblable par le consentement du peuple, puisque nul homme ne saurait renoncer au soin du salut de son âme jusqu'au point de permettre aveuglément à un autre, que ce soit un roi ou un sujet, de lui prescrire ce qu'il doit croire, et la manière dont il doit pratiquer son culte divin. *La vraie religion tire sa vie et sa force de la pleine et entière conviction de l'esprit*, *et une foi qui ne repose pas sur cette base est une idée en contradiction avec elle-même.* Quelque croyance religieuse que nous affections de reconnaître, ou quel que soit le culte extérieur de Dieu auquel nous soyons adonnés, lorsque nous ne sommes pas parfaitement sûrs dans le fond de notre âme que la première est vraie, et l'autre agréable à la Divinité, loin de servir à notre salut éternel, cette croyance et ce culte ne font au contraire qu'y apporter un obstacle invincible. Au lieu d'effacer nos péchés par une véritable pratique de la religion, en servant Dieu d'une manière que nous savons ne pas lui être et ne point pouvoir lui être agréable, nous ajoutons encore à nos autres péchés l'hypocrisie et le mépris de la majesté divine.

Toute contrainte de la part de l'autorité civile ne peut être qu'extérieure, et ne peut s'exercer

qu'extérieurement. La religion consiste en une conviction intime et intérieure, et il est dans la nature de l'esprit que la contrainte extérieure ne puisse le forcer à croire et à être persuadé. La spoliation de ses biens, les horreurs du cachot, les tourmens de la torture, rien de semblable ne peut engager l'homme à changer de croyance intérieure. L'autorité peut certainement avoir recours à des raisonnemens pour ramener les hétérodoxes à la vérité, et mettre leurs âmes dans la voie du salut : elle possède ce droit en commun avec tous les autres hommes ; mais il y a une grande différence entre convaincre, ou faire croire par des démonstrations, et ordonner de croire : entre persuader un homme et le forcer par des punitions. Nulle autorité n'a le droit d'user ici de rigueur, et sa puissance ne s'étend jamais jusqu'au pouvoir de fixer les articles de croyance et les formes du culte divin par des lois obligatoires. Les lois ne peuvent pas être efficaces sans les peines, et les châtimens sont absolument déplacés et absurdes dans le cas dont il s'agit, parce qu'ils ne sauraient avoir la plus légère influence sur la conviction.

Le soin de veiller au salut des âmes ne peut pas non plus appartenir à l'autorité civile, parce qu'aucune des lois religieuses qu'elle promulguerait n'y contribuerait dans la réalité en rien. Il n'y a qu'une seule vérité, et qu'une seule voie pour arriver au ciel. Comment peut-on espérer que les hommes y parviennent s'ils n'ont pas d'autre précepte à suivre que la religion de la cour, et s'ils sont dans la nécessité de renoncer aux lumières de leur propre raison, de se révolter contre le témoignage de leurs propre conscience, et de se soumettre aveuglément à la volonté et à la religion de leurs souverains, religion que l'ignorance, la superstition ou

l'ambition ont peut-être fait naître par hasard dans le pays où ils sont venus au monde ? Au milieu de la multiplicité et du contraste des opinions religieuses, à l'égard desquelles les souverains du monde sont aussi divisés et aussi peu d'accord ensemble que par rapport à leurs intérêts temporels, l'unique sentier qui mène à la vérité ne peut être que très-étroit. Un seul peuple s'y trouverait donc engagé, et tous les autres seraient obligés de suivre leurs princes sur des routes qui conduisent à la damnation. Ce qui rend l'absurdité encore plus grande, et contraste absolument avec la véritable idée que nous devons nous former de la Divinité, c'est que les hommes seraient alors redevables de leur salut éternel, ou de leur réprobation également éternelle, au lieu qui les aurait vu naître. Le pouvoir de l'état se borne donc uniquement aux intérêts civils des sujets dans ce monde, et n'a rien à démêler avec ce qui concerne les événemens de la vie future.

L'Eglise n'a pas plus que les souverains le droit de forcer la croyance religieuse et le culte des citoyens. L'Eglise est une société dont les membres se réunissent volontairement pour le service public du culte divin, c'est-à-dire, de celui qu'ils croient agréable à la Divinité, et propre à assurer le salut futur de leurs âmes. Or donc si l'Eglise est une société libre, personne n'en naît membre; car autrement la religion des pères écherrait en héritage aux enfans d'après le même droit que les biens mondains, et chacun considérerait sa croyance comme étant aussi bien sa propriété que ses possessions territoriales, ce qui renferme une absurdité évidente. Nul homme n'est originairement obligé d'adopter les dogmes d'une Eglise ou d'une secte quelconque : il entre de son plein gré dans une associa-

tion religieuse, où il rencontre, suivant son opinion, la croyance et la manière de servir Dieu qui conviennent le mieux à sa raison. Comme l'espoir de faire le salut de son âme est l'unique raison qui l'engage à entrer dans cette Eglise, il ne peut pas non plus y en avoir d'autre qui le porte à y demeurer; mais si, par la suite, il découvre soit une erreur dans les dogmes de sa secte, soit des inconvenances dans le culte qu'elle rend à Dieu, pourquoi ne serait-il pas aussi libre d'en sortir qu'il l'a été d'y entrer? Nul membre d'une société religieuse ne peut être lié à cette association par un lien autre que l'espoir certain de l'éternité.

Toute société qui poursuit un but commun doit nécessairement être régie par certaines lois, et il faut que tous les membres aient consenti à observer ces lois. Le lieu et l'époque des assemblées, les règles de la réception et de l'exclusion des membres, l'élection des dignitaires, la surveillance des affaires extérieures, etc. doivent être déterminés. Mais comme les membres de l'Eglise se sont, dans l'origine, réunis librement, il s'ensuit que le droit de porter les lois ne peut appartenir qu'à la société, ou, ce qui revient au même, qu'à ceux que la société y a autorisés par une décision prise en commun.

On ne peut tirer aucune preuve, contre le principe qui vient d'être énoncé, de l'objection qu'une société religieuse ne mérite le nom de véritable Eglise qu'autant qu'elle a un évêque revêtu d'une autorité souveraine, laquelle se fonde sur l'autorité transmise par une succession non interrompue depuis les Apôtres jusqu'au temps où nous vivons. En effet, premièrement, personne ne saurait indiquer le commandement par lequel le fondateur du christianisme a donné cette loi à l'Eglise. Il faudrait cependant que ce commandement fût conçu en termes

très-positifs. Quand le Christ dit que, dès que deux ou trois personnes se réuniraient en son nom, il se trouverait avec elles, cette parole semble renfermer une idée précisément contraire. Que manque-t-il donc à la société en question pour représenter une véritable Eglise ? Qu'on réfléchisse, en second lieu, aux vives et nombreuses contestations qui se sont élevées même parmi ceux qui accordent tant de poids aux préceptes divins, et qui admettent une succession non interrompue des chefs de l'Eglise ! Ces disputes mettent inévitablement les membres de l'Eglise dans la nécessité d'en examiner les bases, et leur assure par conséquent aussi la liberté de choisir ce que les recherches auxquelles ils se livrent leur font paraître préférable. Enfin, on peut accorder qu'une société religieuse reconnaisse un chef suprême de son Eglise, dès qu'elle est assez équitable pour laisser à chacun la liberté de se ranger ou non sous sa bannière. En effet, dans ce cas, la liberté religieuse se trouve maintenue à tous égards, puisque personne n'a de maître spirituel qu'autant qu'il en a lui-même fait choix.

Locke demande s'il ne serait pas bien plus approprié au christianisme de restreindre les conditions de la réunion sociétaire aux seuls points nécessaires pour le véritable salut d'après les paroles de l'Evangile, que d'imiter certaines gens qui insinuent aux autres leurs propres inventions et interprétations, comme si elles avaient une autorité divine, et qui érigent en lois de l'Eglise, dont l'observance est absolument nécessaire pour pouvoir se dire chrétien, des articles dont la Sainte-Ecriture ne fait aucune mention, ou des choses qu'elle ne prescrit au moins pas d'une manière expresse ? Celui qui exige pour la communauté de l'Eglise des choses que le Christ n'exige pas pour la vie éternelle, peut

fonder une véritable Eglise conforme à ses propres opinions et à ses intérêts particuliers; mais comment oser appeler cette Eglise chrétienne, puisqu'elle est établie sur des lois non émanées du Christ, et qu'elle rejette de son sein des personnes qui ne pourront pas être pour cela rejetées dans la vie future ? Cependant il ne s'agit point ici des caractères de la véritable Eglise ; il faut seulement que ceux qui en appellent sans cesse et si hautement à l'Eglise, peut-être par le même principe qui portait les orfèvres d'Ephèse à invoquer continuellement leur Diane, se souviennent que l'Evangile prescrit aux vrais néophytes du christianisme de supporter avec patience les persécutions, et qu'on ne trouve dans les livres du Nouveau Testament aucune trace d'un commandement qui enseigne de persécuter ceux dont la croyance diffère de celle l'Eglise chrétienne, et d'employer le fer et le feu pour les obliger à admettre les dogmes qu'elle enseigne.

Le seul but de toute société religieuse est de servir publiquement Dieu, et d'obtenir la vie éternelle par ce culte. C'est à cela que toutes les lois de l'Eglise doivent s'arrêter. Il ne faut pas que la société religieuse discute rien qui ait rapport à la possession des biens civils et mondains. La violence doit être absolument bannie de toutes les affaires de religion. L'emploi n'en appartient qu'à l'autorité temporelle, à la juridiction de laquelle la possession de tous les biens extérieurs est soumise.

Mais quels moyens donc mettre en usage pour maintenir les lois de l'Eglise, s'il n'est pas permis de recourir à la force afin d'en assurer l'observation? Voici comment on peut répondre à cette question : Il faut se servir des moyens correspondans à la nature des objets. En effet, la déclaration extérieure et l'observation des cérémonies sont totalement inutiles et nuisibles, lorsqu'elles n'ont pas pour fonde-

ment la conviction intime et l'approbation intérieure. Les armes que les membres de l'Eglise doivent employer sont l'exhortation et l'instruction. Quand ces moyens ne suffisent pas pour corriger les pécheurs, c'est-à-dire, pour les remettre dans la voie de la vérité, il ne reste plus d'autre ressource que d'exclure de la communauté religieuse les personnes opiniâtres qu'on a perdu l'espoir de convertir et de faire changer d'opinion; mais c'est là le dernier terme du pouvoir de l'autorité de l'Eglise, et toute autre punition est illicite.

Locke propose maintenant une autre question : Jusqu'où s'étend le devoir de la tolérance, et qu'exige-t-il de chaque individu ? Ici il établit les maximes suivantes :

1.° *Nulle Eglise n'est obligée par le devoir de la tolérance à conserver dans son sein les personnes qui, malgré toutes les remontrances et les admonitions, persistent à ne pas observer ses lois.* En effet, comme l'observation des lois forme la condition et le lien de toute société, l'Eglise ne tarderait pas à se détruire d'elle-même, si on pouvait se permettre impunément des infractions à ses lois. Cependant il faut, dans tous ces cas, avoir soin que la sentence d'excommunication et son exécution n'expriment en paroles ou en actions aucune dureté qui puisse porter d'une manière quelconque atteinte à la personne ou aux biens de celui qu'on exclut. *L'excommunication ne peut jamais dépouiller un homme des droits et des biens civils dont il jouissait auparavant.* Ces droits et ces biens appartiennent à l'autorité civile, et sont sous sa protection. Le pouvoir d'excommunier ne consiste donc qu'en ce que la société manifeste sa résolution de rompre avec un des membres, et de ne plus permettre que celui-ci prenne désormais part aux choses qui font partie des affaires

communes de l'Eglise ; car l'excommunié n'éprouve réellement aucune injustice quand le prêtre lui refuse, dans la cérémonie de la communion, le pain et le vin qui ont été achetés avec l'argent des autres, et non avec le sien.

2.° *Nul particulier n'a de droit à des prérogatives sur un autre, dans les relations civiles, par l'unique raison que ce dernier appartient à une autre Eglise ou à une autre religion.* Chacun conserve tous les droits et tous les priviléges dont il jouit, et qui ne sont en aucune manière des objets de religion. On ne doit pas commettre la moindre injustice envers un homme quelconque, qu'il soit chrétien, ou qu'il soit païen. L'homme véritablement religieux ne doit même pas ici se borner à la simple justice, et il doit indistinctement faire preuve d'amour, de bonté et de générosité envers les partisans de toutes les sectes, envers même les athées, ou ceux qui sont indifférens à toutes les religions. Cette conduite est prescrite par l'Evangile, la raison l'enseigne, et la fraternité naturelle, pour laquelle tous les hommes sont nés, en fait un devoir impérieux. Si un homme s'écarte du droit chemin, c'est un malheur pour lui, et non une offense pour toi. *Parce que tu penses qu'il sera damné dans l'autre monde, tu n'as pas le droit de commencer dès cette vie à lui causer de la peine.*

Ce qui vient d'être dit de la tolérance réciproque entre individus qui partagent des opinions dissemblables en matière de religion, s'applique également aux Eglises elle-mêmes, qui ne se trouvent pas dans des rapports différens les unes à l'égard des autres, et qui n'ont point de juridiction à exercer les unes sur les autres, même dans le cas où l'une d'entre elles est avouée et reconnue par l'autorité civile. La dignité magistrale de quelques membres de l'Eglise

ne peut pas plus leur donner un nouveau droit que l'Eglise ne peut en assurer un à l'autorité civile. Ainsi, que le gouvernement adopte une Eglise, ou qu'il s'en sépare, cette Eglise demeure ce qu'elle était auparavant, c'est-à-dire, une société libre. Son association avec l'autorité civile ne lui donne pas le droit de l'épée, comme sa séparation de cette même autorité ne lui enlève pas celui de l'excommunication. Locke, pour répandre plus de jour sur sa théorie, admet le cas où deux sectes, les arminiens et les calvinistes, existeraient simultanément à Constantinople. Qui que ce soit oserait-il alors prétendre qu'une de ces Eglises aurait le droit d'enlever aux membres de l'autre leurs biens et leur liberté; parce qu'elle diffère d'eux à l'égard de certains dogmes et de certaines cérémonies, pendant que les Turcs, spectateurs oisifs, riraient des cruautés que les chrétiens exerçaient envers les chrétiens ?

Et sur quoi d'ailleurs se fonderait le droit d'une Eglise à en maltraiter une autre ? On répondra sans doute que c'est parce qu'elle est l'Eglise orthodoxe, laquelle a le droit d'autorité sur l'Eglise adonnée à l'erreur ou hérétique. Mais c'est là employer de grands mots pour ne rien dire du tout; car chaque Eglise est orthodoxe pour elle, et hérétique pour les autres. La contestation au sujet de la vérité des dogmes et de la pureté du culte divin est donc égale de tous les côtés, et il n'y a pas de juge, soit à Constantinople, soit en aucun autre endroit de la terre, qui puisse y mettre un terme. La décision n'en est possible qu'au juge suprême de tous les hommes, à l'être chargé aussi de punir les erreurs. Puissent donc les intolérans sectaires sentir combien ils pèchent quand ils ajoutent l'injustice, sinon à leur erreur, au moins à leur présomption, et quand ils sont assez hardis pour maltraiter les adorateurs d'un

autre Dieu, qui ne leur doivent aucun compte de leurs actions !

Mais, quand bien même il serait possible de décider laquelle de deux Eglises rivales est la vraie, il n'en résulterait toutefois pas que celle-ci eût le moindre droit d'anéantir l'autre. L'Eglise n'a pas de juridiction à exercer sur les choses temporelles, de même que le fer et le feu ne conviennent pas pour convaincre les esprits de leurs erreurs, et pour les ramener à la vérité. En admettant que le gouvernement favorise une Eglise, et lui fournisse des armes pour extirper, de son aveu, les sectes dissidentes, quelqu'un s'avisera-t-il jamais de prétendre qu'une Eglise chrétienne puisse recevoir un droit semblable de l'empereur des Turcs, quoique ce prince constitue l'autorité civile à Constantinople?

Il est essentiel de remarquer que les plus acharnés de ceux qu'on appelle défenseurs de la vérité et ennemis de l'erreur, et que les déclamateurs contre les dissensions religieuses, savent contenir leur zèle pour la cause de Dieu, tant qu'ils n'ont pas l'autorité civile de leur côté. Mais dès que la faveur de la cour leur procure le dessus, et qu'ils se sentent les plus forts, instantanément ils refusent aux hommes la paix et l'amitié fraternelle dont ils exigeaient eux mêmes la sainte observation lorsqu'ils étaient les plus faibles. Comme parti opprimé, ils prêchent la tolérance, supportent très-bien le paganisme, la superstition et l'hérésie dans leur voisinage, sans craindre la contagion; mais ils s'élèvent avec une rage fanatique contre eux, dès qu'il sont la force en main. Comme parti opprimé, ils se gardent bien d'attaquer ouvertement les prétendues erreurs qui sont de mode à la cour, ou que le gouvernement protége: ils se contentent d'exposer avec calme leurs raisons, ce qui est en réalité la seule et

unique bonne méthode pour propager la vérité ; car elle ne se fait connaître que par des argumens victorieux exposés avec modestie et avec convenance.

3.° Qu'est-ce que le devoir de la tolérance exige de la part de ceux qui se distinguent des autres hommes (des laïques) par un caractère ecclésiastique quelconque, qu'ils soient du reste évêques, prêtres, presbytériens, prédicateurs, etc. ? De quelque manière que les charges et dignités ecclésiastiques aient pris naissance, comme elles sont ecclésiastiques, elles n'ont de force et de valeur qu'au dedans des limites des droits de l'Eglise, et ne peuvent absolument pas étendre leur influence jusque sur les affaires temporelles, parce que l'Eglise elle-même est totalement distincte et différente de l'état temporel. Les bornes qui la séparent de ce dernier sont solidement et invariablement fixées. C'est confondre le ciel et la terre, c'est mêler ensemble les choses les plus éloignées et les plus disparates, que de réunir ces deux sociétés, dont chacune diffère infiniment de l'autre dans son origine, son objet et son but. Ainsi un homme, quelque charge ecclésiastique qu'il revête, ne peut dépouiller un autre homme, partisan d'une Eglise différente, de sa liberté ou de ses biens, à cause seulement de la dissidence de religion qui existe entr'eux ; car ce qui n'est jamais légitime pour l'Eglise entière, peut encore bien moins le devenir pour un de ses membres par l'effet d'un prétendu droit canonique.

Mais il ne suffit pas, à beaucoup près, que les prêtres s'abstiennent de la violence, de la rapine, et de tous les genres de persécution. Celui qui veut être successeur des Apôtres, et obtenir une place d'instituteur en matière de religion, est obligé d'exhorter ses disciples à vivre cordialement et en paix avec tous les hommes, orthodoxes ou mécréans. Il

doit recommander avec instance l'amour et la tolérance, non-seulement aux particuliers, mais encore aux gouvernemens, et calmer, autant que possible, ou même éteindre tout-à-fait, la haine irraisonnable avec laquelle tant d'hommes agissent, par fanatisme pour leur secte, envers ceux qui ne partagent point leur manière de voir. On laisse chacun libre dans ses affaires domestiques, dans la gestion de ses biens, dans le soin de sa santé, et on ne s'inquiète pas de savoir si le voisin se comporte à cet égard d'une manière inconvenante ou insensée. Personne ne se fâche contre son semblable parce qu'il cultive mal ses champs, procure un mariage désavantageux à sa fille, dissipe son avoir dans une taverne, ou abat sa maison pour la rebâtir. Mais quand un homme ne fréquente pas assidûment l'église, ne se conforme pas strictement aux coutumes ordinaires, ou ne fait pas initier ses enfans dans les mystères de telle ou telle association religieuse, on s'indigne sur-le-champ contre lui, tous ses voisins le décrient, chacun veut tirer vengeance de crimes aussi énormes, et les fanatiques peuvent à peine s'abstenir des voies de fait et du pillage jusqu'à ce qu'on ait examiné juridiquement l'affaire, et que l'infortuné ait été condamné, suivant toutes les formes, à perdre ses droits et sa liberté. Puissent donc, s'écrie Locke, nos prédicateurs employer toute l'énergie de leur éloquence pour combattre les erreurs, mais consentir aussi à épargner les personnes ! Ils ne doivent jamais obvier au manque d'argumens par les armes de l'autorité, dont l'emploi appartient à une autre juridiction, et qui ne peuvent point se trouver entre les mains du clergé. Si le clergé invoque le secours de l'autorité magistrale pour appuyer son éloquence ou ses exhortations, comme ce zèle immodéré, malgré toutes les belles protestations d'un pur amour pour-

la vérité, ne respire que carnage et désolation, il trahira l'ambition de celui qui l'affiche, et montrera que son désir est, à proprement parler, d'arriver à une domination temporelle suprême. En effet, il serait bien difficile de persuader à des hommes raisonnables que celui qui voit d'un œil sec et d'un esprit tranquille son frère livré aux mains du bourreau, pour être brûlé vif, s'intéresse sincèrement et de cœur à sauver ce même frère des flammes de l'enfer dans une vie future.

4.° Le quatrième objet des recherches de Locke, et l'un des plus importans, est le devoir imposé à l'autorité civile d'être tolérante. Le gouvernement ne doit, en matière de religion, rien prescrire par des lois, ni contraindre à rien par des punitions. Au contraire, il a le droit d'enseigner, d'exhorter et de chercher à convaincre, comme tout particulier l'a également. Ainsi donc, en général, le soin de veiller au salut de son âme demeure abandonné à chacun.

Mais, si quelqu'un néglige ce soin? On répond de suite à cette question par la suivante : Que faire s'il néglige le soin de sa santé ou de ses biens, qui intéressent le gouvernement de bien plus près encore que son âme? L'autorité civile s'avisera-t-elle jamais de promulguer une loi particulière portant défense à qui que ce soit d'être pauvre ou malade? Les lois doivent empêcher, autant que faire se peut, que la santé et la propriété des citoyens soient attaquées par la ruse ou par la violence des autres; mais elles ne s'inquiètent pas de ce que le propriétaire lui-même néglige sa personne, ou administre mal l'intérieur de sa maison. On ne peut forcer personne à être riche et bien portant, contre son gré, et la Divinité elle-même ne veut pas rendre les hommes heureux contre leur propre volonté. Mais supposons qu'un prince

exige de ses sujets qu'ils amassent des richesses, ou qu'ils conservent leur santé et leurs forces physiques, lui serait-il pour cela possible de rendre une loi portant défense d'employer d'autres médecins que ceux de Rome, et obligeant chacun à vivre d'après les ordonnances de ces seuls praticiens ? Faudrait-il alors ne prendre d'autre pain, ou d'autre vin, que ceux qui auraient été préparés à Rome ou à Genève ? Ou bien, pour assurer l'enrichissement des sujets, faudrait-il les obliger par une loi à être tous marchands ou musiciens, parce que quelques individus et certaines familles auraient acquis de grandes richesses par l'exercice de l'une ou l'autre de ces professions ?

On se fonde, il est vrai, sur ce qu'il y a des milliers de routes qui mènent à la fortune, tandis qu'une seule conduit au ciel. C'est là un argument très-subtil pour ceux qui veulent employer la force afin d'obliger les hommes à suivre telle ou telle voie ; car, s'il existoit plusieurs chemins pour arriver au même but, ils n'auraient plus la moindre raison à alléguer en faveur de leurs prétentions. Cependant si je suis scrupuleusement, en allant à Jérusalem, la route directe que la sainte géographie enseigne, quel droit a un autre de me maltraiter parce que je ne porte pas de bottes, parce que mes cheveux ne sont pas taillés à la mode, parce que je mange en route de la viande et d'autres alimens appropriés aux forces et aux besoins de mon estomac, parce que j'évite certains chemins de traverse qui me paraissent conduire à des précipices, parce que je fuis la société de certains compagnons de voyage qui me semblent trop frivoles, ou trop sombres, ou trop mélancoliques, enfin parce que je m'abandonne à un guide qui n'est pas habillé de blanc, et qui ne porte point une mitre épiscopale sur la tête ? Certes, lorsqu'on

examinera les choses de bien près, on trouvera que des futilités semblables à celles-là, et qu'on peut indifféremment faire ou négliger, sont cependant les causes des haines les plus implacables entre les chrétiens, qui du reste s'accordent ensemble quant aux principes vrais et essentiels de la religion.

On peut aller encore plus loin, et accorder aux fanatiques qui condamnent tout ce qui n'est *pas* conforme à leurs opinions et à leurs coutumes, que les circonstances entraînent des suites différentes. Que peut-on conclure delà? De tous les chemins, il est incontestable qu'un seul mène au ciel; mais, dans le nombre prodigieux de routes que l'homme peut suivre pour arriver à ce but, c'est toujours un problême que de savoir laquelle est la véritable. Or le gouvernement de l'état ne peut pas plus la déterminer, qu'il n'est possible au particulier lui-même de le faire par ses recherches et ses travaux. J'ai, par exemple, un corps débile et valétudinaire, je succombe sous le faix d'une maladie qui me mine sourdement, et contre laquelle, je le suppose au moins, il n'existe qu'un seul et unique remède; mais ce remède m'est inconnu : le gouvernement *a-t-il* le droit de m'en prescrire un, parce qu'il n'en existe qu'un seul, lequel est inconnu? Parviendrai-je à me soustraire à la mort en me conformant à la prescription de l'autorité?

En général, les choses que chacun doit examiner sérieusement et à part soi, et dont il doit acquérir la connaissance par des méditations assidues et approfondies, ne peuvent jamais être considérées comme la possession exclusive d'une classe particulière d'individus. Les princes sont au-dessus des autres hommes par leur pouvoir; mais ils sont leurs égaux par leur nature. Ni le droit, ni l'art de régner n'entraînent nécessairement à leur suite une cer-

taine connaissance des autres choses, et moins que de toute autre, celle de la véritable religion; car, s'il en était autrement, comment serait-il possible que les potentats de la terre s'écartassent à un point aussi extraordinaire les uns des autres par rapport à leurs opinions religieuses.

Quand bien même on supposerait vraisemblable qu'un roi pût mieux connaître la route de la vie éternelle que ses sujets, ou que le moyen le plus sûr et le plus commode pour ceux-ci, dans l'état d'incertitude des choses, est d'obéir à ses commandemens, combien d'absurdités ne découleraient-elles pas de cette hypothèse! Un homme fait le commerce pour exister; mais il craint de ne pas réussir dans ses opérations: on pourrait lui dire, qu'il ne doit faire le commerce que comme le roi l'ordonne, parce que, si la fortune ne le favorisait pas, le prince pourrait largement compenser sa perte d'une autre manière. Si réellement le monarque désirait l'enrichissement de l'homme, il pourrait relever sa fortune, quand des malheurs survenus dans le commerce l'auraient épuisée; mais il n'en est pas de même pour les choses relatives à la vie future. Si un homme s'est engagé dans une fausse route, et s'il s'est égaré, le souverain n'a pas la puissance de réparer sa perte, de diminuer ses maux, et le ramener à un état heureux. Quelle sûreté peut-on donner à l'égard du royaume du ciel?

Ici certaines personnes objecteront qu'elles n'attribuent pas au souverain, en matière de religion, un jugement infaillible, et auquel les sujets soient obligés d'obéir, mais que cette infaillibilité dans les vues appartient à l'Eglise. Le prince ordonne de se conformer à ce que l'Eglise décide, et son autorité empêche que personne agisse ou pense en matières religieuses autrement que l'Eglise ne l'enseigne. Le sou-

verain lui-même obéit sous ce point de vue à l'Eglise, et il exige la même obéissance de la part des autres.

Mais combien de fois le nom de l'Eglise, respectable sans doute du temps des Apôtres, n'a-t-il pas servi depuis cette époque à masquer des abus, et à jeter de la poudre aux yeux des nations ? Quelque vénérable d'ailleurs que soit l'Eglise, la considération dont elle jouit n'est d'aucun secours dans le cas en question. L'unique route qui mène au ciel n'est pas mieux connue du souverain que de tout autre particulier, et cette raison précisément fait que je ne puis pas prendre avec assurance le prince pour mon guide, puisqu'il n'ignore peut-être pas moins que moi la véritable route du ciel, et que bien certainement mon salut éternel l'intéresse beaucoup moins que moi-même. Cependant on me renvoie du prince à l'Eglise, dont l'autorité dirige le monarque. Mais quelle est l'Eglise à laquelle le souverain se conforme en matière de religion ? C'est assurément celle qui lui plaît le plus. Comme si celui qui me force par des lois et des punitions à obéir à telle ou telle Eglise ne faisait pas finalement servir son propre jugement à la décision de la question ! Quelle différence y a-t-il entre être guidé par le prince lui-même, ou livré par lui à d'autres qui doivent me diriger? Dans l'une comme dans l'autre de ces deux suppositions, je dépens de sa volonté pour ce qui concerne mon bonheur ou mon malheur futurs. Si la religion d'une Eglise est la véritable et celle qui assure le salut de l'âme, parce que le chef de la secte, les prélats, les prêtres et leurs zélateurs la vantent de tout leur pouvoir, quelle religion dans le monde peut alors passer pour fausse et erronée ? Je révoque en doute la doctrine des sociniens, ou bien la religion soit des papistes, soit des luthériens, m'est suspecte ;

si j'entre dans le sein de l'une ou de l'autre de ces Eglises, acquerrai-je la moindre certitude, parce que j'obéirai à l'ordre du souverain, qui ne commande rien sans l'autorité de ceux qui enseignent les dogmes de cette Eglise?

Si on veut avouer la vérité, il faut convenir que l'Eglise, ou une assemblée d'ecclésiastiques qui fixe le symbole et les lois de l'Eglise, est presque toujours plus susceptible d'être modifiée par l'influence de la cour, que de modifier cette dernière par sa propre influence. Locke cite en preuve des exemples tirés de l'histoire ancienne et moderne de l'Angleterre. Avec quelle complaisance, sous les règnes d'Edouard VI, de Marie et d'Elisabeth, le clergé ne changea-t-il pas ses décisions, les articles de foi et le mode du culte divin, pour se prêter aux désirs de ces souverains! Cependant ces mêmes princes partageaient des opinions si différentes en matière de religion, qu'aucun homme raisonnable, nul individu même, si ce n'est un athée, ne saurait prétendre qu'un adorateur sincère de Dieu pût en bonne conscience obéir à leurs différentes décisions, toutes en contradiction les unes avec les autres. En un mot, la chose est la même, soit que le roi prescrive la religion à un autre d'après ses propres vues et sa volonté arbitraire, soit qu'il le fasse d'après l'autorité de l'Eglise, d'après les conseils d'autres personnes. Les décisions du clergé, dont le monde entier connaît les contestations, ne sont pas plus certaines et plus assurées que les siennes. On ne doit pas non plus oublier que les rois ont rarement égard au sentiment de ceux des ecclésiastiques qui n'approuvent point leur croyance et le culte qu'ils rendent à Dieu.

A tout ce qui vient déjà d'être dit il faut ajouter encore une circonstance importante, qui termine la dispute de la manière la plus satisfaisante. Quoique

l'opinion du gouvernement en matière de religion, et la marche dont il fait choix, puissent être véritablement évangéliques, si je n'en suis pas intimement convaincu dans ma conscience, je ne puis pas m'y conformer avec assurance. Ainsi, toute voie quelconque, qui est contraire au témoignage de ma conscience, ne saurait me conduire au séjour des bienheureux. Je puis bien m'enrichir par une profession qui m'inspire d'ailleurs la plus grande répugnance, je puis être guéri d'une maladie par des médicamens en qui je n'ai pas confiance, mais je ne puis pas être sauvé par une religion et un culte que je désavoue, ou que j'ai même en horreur dans le fond de mon cœur. C'est en vain que l'incrédule admet en apparence une croyance religieuse. La véritable foi et la sincérité intérieure du cœur peuvent seules être agréable et plaire à la Divinité : le meilleur remède, celui dont l'efficacité est le mieux constatée, n'agira point sur un malade dont l'estomac le rejettera dès qu'il l'aura reçu, et en vain même fera-t-on prendre un médicament à un homme, si sa constitution individuelle le transforme en un poison.

Cependant, malgré tout ce qu'il y a de douteux dans la religion, il n'en est pas moins certain que celle qui ne me paraît pas vraie ne peut m'être d'aucune utilité. C'est donc sous un vain prétexte que les princes contraignent leurs sujets à embrasser leur communauté religieuse, afin, disent-il, de sauver leurs âmes. Si les sujets croient à la religion de cette Eglise, ils l'adopteront d'eux-mêmes; mais s'ils n'y ajoutent pas foi, l'adoption apparente et extérieure qu'ils en feront ne leur servira de rien. Enfin, quelque fondé que soit le prétexte de l'intérêt qu'il prend au salut éternel du peuple, le souverain ne peut jamais forcer, bon gré mal gré, ce dernier à mériter la félicité éternelle. Quand il a fait tout ce

que l'équité lui permettait, il doit abandonner ses sujets à leur conscience.

Mais si les hommes ne sont pas soumis à la domination des autres en matière de religion, il se présente une question, celle de savoir ce qu'ils ont à faire sous ce rapport. Chacun sait et convient que Dieu doit être adoré publiquement; car autrement pourquoi se réunirait-on pour célébrer en commun les cérémonies du culte? Ainsi donc les hommes libres doivent entrer dans une association religieuse quelconque, de sorte qu'ils s'assemblent non-seulement pour leur édification mutuelle, mais encore afin de faire savoir au monde qu'ils servent Dieu, qu'ils ne rougissent pas d'exprimer leur respect pour la majesté divine, qu'ils ne croient pas leur mode d'adoration indigne de Dieu, qu'ils le considèrent au contraire comme agréable à l'Etre-Suprême, et enfin que, par la pureté de leurs dogmes, la droiture de leurs actions, et la convenance de leur usages, ils inspirent aussi aux autres l'amour de la vraie religion et le goût des actions religieuses que les particuliers isolés ne peuvent pas exécuter.

Ce sont là, suivant Locke, les seules sociétés religieuses qu'on puisse appeler Eglises, et le gouvernement, ajoute-t-il, est absolument obligé de les tolérer. Leurs actions sont légitimes et permises; elles concernent le salut des âmes, et il n'existe pas de différence, quant au but, entre la religion dominante d'un pays, et les autres communautés qui s'y trouvent.

Cependant on doit prendre en considération, dans toute Eglise, deux points, dont chacun mérite d'être discuté à part: la forme extérieure du culte divin, et les dogmes ou les articles de croyance. Ensuite il devient possible d'éclaircir parfaitement tout ce qui a rapport à la tolérance.

Quant à la forme extérieure du culte divin, le gouvernement n'a d'abord aucun pouvoir sur l'institution du rituel, non-seulement parce que les Eglises, comme telles, sont des sociétés libres, mais encore parce que ce qu'elles prescrivent pour le culte divin ne se justifie qu'autant que les partisans de l'Eglise le croient agréable à Dieu. S'ils n'ont pas cette conviction, les coutumes sont inconvenantes. En vouloir prescrire par les lois de semblables au peuple, contre ses propres idées, ce serait lui ordonner d'offenser Dieu, ce qui est la plus grande de toutes les absurdités. On peut toujours convenir que le pouvoir législatif a des droits sur telles ou telles choses indifférentes : mais il ne doit jamais procéder ici d'une manière arbitraire, et il faut toujours que la prospérité publique soit le guide et le but de la législation. En outre, quelqu'indifférentes que les choses soient par elles-mêmes, dès qu'elles font partie de l'Eglise et du culte divin, elles cessent d'être du ressort de la juridiction magistrale; car l'usage dont elles sont fait qu'elles n'ont pas le moindre rapport avec les affaires civiles. L'unique but de l'Eglise est le salut des âmes : or peu importe à l'état, et surtout à l'un de ses membres, qu'elle emploie telles ou telles cérémonies. L'exercice et l'omission de certaines pratiques religieuses n'exercent aucune influence funeste sur la vie, la liberté ou les biens d'un citoyen. Accordons, par exemple, qu'il soit indifférent de laver les enfans avec de l'eau : accordons même que les magistrats jugent cette pratique nécessaire pour prévenir les maladies des enfans, et qu'elle leur paraisse offrir un assez haut degré d'intérêt pour qu'ils croient devoir la prescrire par une loi ; dans ce cas, ils ont réellement le pouvoir de promulguer une loi semblable. Mais sera-ce là une raison suffisante pour

prétendre que les magistrats ont aussi le droit d'ordonner que tous les enfans soient baptisés par les prêtres dans une source consacrée, afin de purifier leurs âmes? Il ne faut que réfléchir un peu pour apercevoir la différence des deux cas. Mais qu'on applique le dernier aux enfans des juifs, et la chose parle d'elle-même; car qui empêche un gouvernement chrétien d'avoir des juifs pour sujets? Or, si nous convenons qu'on ne doit pas commettre envers un juif l'injustice de l'obliger, contre sa volonté, à adopter une coutume religieuse à la vérité indifférente par elle-même, comment pourrions nous croire qu'on pût la commettre envers un chrétien?

Ajoutons encore que nulle autorité humaine ne peut élever des choses indifférentes en elles-mêmes au rang des cerémonies nécessaires du culte divin, par la raison précisément que ce sont des choses indifférentes. Celles-ci n'ont, de leur nature, aucune vertu pour rendre la Divinité favorable aux hommes, et nulle puissance humaine ne saurait leur en communiquer une semblable. Dans le cours ordinaire de la vie, l'emploi des choses indifférentes que Dieu n'a pas défendues, est libre et permis, de sorte que l'autorité humaine peut l'assujettir à des règles. Mais il n'en est pas de même dans les affaires de religion. Les choses indifférentes ne peuvent être permises dans le culte divin qu'autant qu'elles y ont été consacrées par Dieu lui-même. Maintenant, si la Divinité nous demandait: Qui a exigé de vous tels ou tels usages? suffirait-il de répondre que l'autorité l'a ordonné? Si la juridiction civile s'étendait jusque là, tout ne pourrait-il pas être introduit comme légal en religion? Quelles cérémonies bizarres, quelles inventions superstitieuses fondées sur la puissance d'un monarque, ne viendraient pas alors inonder le culte divin, contre la conscience

d'un grand nombre d'hommes ! La majeure partie des cérémonies et des actes superstitieux dans les pratiques religieuses consiste, à la vérité, en des choses indifférentes par elles-mêmes : la seule raison pour laquelle elles ne sont pas impies, c'est qu'elles ont été prescrites par Dieu. L'aspersion avec l'eau bénite, la communion avec le pain et le vin sont absolument indifférentes par elles-mêmes et dans les occurrences ordinaires de la vie : elles ne peuvent donc point être introduites dans la religion, et érigées en parties constituantes essentielles du culte divin, à moins d'avoir été expressément ordonnées par la Divinité. Si une autorité humaine quelconque avait le pouvoir de le faire, on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait point prescrire de même un banquet sacré où on mangerait de la viande et boirait de la bière, et pourquoi ce banquet ne pourrait alors pas être également considéré comme une partie constituante essentielle du culte divin. Les princes païens auraient eu le même droit de prescrire les aspersions avec le sang des victimes dans les temples, et les expiations par l'eau et le feu. Ces choses, quelqu'indifférentes qu'elles soient pour l'usage dans le commerce ordinaire de la vie, sont, quand on les associe au culte divin sans l'autorité divine, tout aussi en horreur à Dieu que le sacrifice d'un chien. Et pourquoi un chien lui inspirerait-il tant d'horreur ? Quelle différence y a-t-il entre le sacrifice d'un chien et celui d'un agneau, par rapport à la nature divine qui est à une distance infinie de toute matière, à moins que Dieu n'exige l'un pour son culte et ne prescrive pas l'autre ? Il résulte donc de tout ce qui précède que les choses indifférentes, à quelque point qu'elles soient soumises au pouvoir de l'autorité civile, ne peuvent pas être introduites par elle dans la religion, parce que,

dans le culte divin, elles cessent absolument d'être indifférentes. Celui qui sert Dieu, le fait avec l'intention de lui plaire et de le disposer favorablement à son égard; mais la chose est impossible pour celui qui, obéissant aux ordres d'un autre, sert la Divinité d'une manière qu'il sait devoir lui déplaire, parce qu'elle n'a pas été prescrite par elle. Un pareil culte peut bien moins contribuer à gagner les bonnes graces de Dieu ou à apaiser sa colère, qu'à l'irriter au contraire par un mépris manifeste, ce qui est en contradiction directe avec l'essence et la destination du culte divin.

On peut demander ici : Si on ne doit abandonner à la volonté arbitraire de l'homme rien de ce qui se rapporte au culte de la Divinité, comment se fait-il donc que les Eglises aient cependant le pouvoir de fixer certaines choses à l'égard du temps et du lieu du culte divin ? Pour répondre à cette question, Locke établit une distinction entre ce qui est partie constituante essentielle du culte de Dieu, et ce qui n'en forme qu'une circonstance accessoire. On peut regarder comme partie constituante essentielle du culte divin tout ce qu'il est permis de croire être agréable à la Divinité, et avoir en conséquence été prescrit par elle-même. Les circonstances accidentelles au contraire sont les choses qui, bien qu'inséparables en général du culte divin, ne sont cependant pas déterminées à l'égard de leurs modifications particulières, de sorte que, sous ce point de vue, elles sont indifférentes. Tels sont le temps et le lieu du culte divin, l'habillement et la posture des serviteurs de Dieu, etc. Ainsi, par exemple, chez les juifs, le temps et le lieu du culte divin, de même que le costume des personnes chargées de le remplir, n'étaient pas des circonstances purement accidentelles, mais bien des parties constituantes

essentielles du culte lui-même. Si les juifs se permettaient le plus petit changement, ou s'ils s'écartaient des commandemens divins, on prévoit que leur conduite ne serait point agréable à Dieu. Au contraire, chez les chrétiens, qui jouissent de la liberté de l'Evangile, ce sont des circonstances simplement accidentelles, que chaque Eglise peut modifier suivant que la sagesse de ses membres le juge à propos pour arriver au but, qui est l'ordre, la convenance et l'édification. Cependant, même d'après l'Evangile, le premier ou le septième jour de la semaine, pour ceux qui croient que ce jour doit être consacré à Dieu et à son service, n'est point une circonstance purement accidentelle, et il constitue une partie essentielle du culte divin, sans qu'on puisse y rien changer, ni s'en écarter le moins du monde.

Mais, comme l'autorité civile n'a pas le droit de prescrire le rituel de l'Eglise par des lois, de même elle n'a pas celui de lui interdire les coutumes religieuses consacrées par le temps et approuvées par l'usage. Si elle le pouvait, elle détruirait l'Eglise elle-même, dont l'unique but est de servir librement Dieu à sa manière.

Cependant, dira-t-on, si les membres d'une secte religieuse, aveuglés par le fanatisme de la superstition, sacrifiaient leurs enfans, ou si les hommes et les femmes sous prétexte d'obéir aux coutumes religieuses, s'adonnaient au libertinage, ou se permettaient d'autres débauches semblables, l'autorité civile serait-elle obligée de tolérer ces usages, parce qu'ils seraient adoptés par les membres d'une Eglise? Locke répond que non. En effet, des actions de ce genre ne sont pas permises dans le commerce ordinaire de la vie, ni même dans l'intérieur d'une maison particulière : à plus forte raison doivent-elles

l'être infiniment moins encore dans le culte de Dieu, ou dans une réunion religieuse quelconque. Mais, d'un autre côté, Locke niait cependant que, si une secte voulait sacrifier un veau à la Divinité, l'autorité civile pût rendre une loi qui le lui défendît. Le propriétaire d'un veau peut l'égorger chez lui, et en brûler les membres, s'il le juge à propos : par cette action, il ne porte préjudice à la propriété de personne : donc le veau peut être également offert en holocauste dans une assemblée religieuse. C'est à la secte elle-même, et non au gouvernement, qu'il appartient d'examiner si ce sacrifice sera ou non agréable à Dieu. L'autorité magistrale doit se contenter de veiller à ce que ni l'état en général, ni les individus en particulier ne soient attaqués dans leur vie, leur santé et leur propriété; mais, du reste, ce qu'il est permis de consommer dans un festin peut également l'être dans un sacrifice. Si le hasard voulait toutefois que les circonstances fussent de nature à ce que les intérêts de l'état exigeassent qu'on demeurât quelque temps sans conduire d'animaux à la boucherie, afin, par exemple, de réparer les pertes en bestiaux qu'une épizootie aurait occasionées, dans des cas semblables, le gouvernement peut défendre à tous les sujets d'égorger des veaux, pour quelque usage que ce soit; mais la loi n'aurait alors qu'une tendance politique, et non un but religieux : elle ne défendrait pas de sacrifier des veaux, mais elle défendrait d'en égorger.

On voit donc clairement ici la différence qui existe entre l'Eglise et l'état. Le gouvernement ne peut pas défendre à l'Eglise ce qui est toujours permis dans l'état. Il lui est impossible d'empêcher une secte quelconque de faire servir à un but religieux ce que tout sujet a la liberté de faire dans le commerce ordinaire de la vie. Au contraire, nulle Eglise ne

peut admettre au nombre de ses coutumes religieuses rien de ce qui porte préjudice au bonheur du peuple dans le cours de la vie, et que les lois défendent par cette raison.

Lors même qu'une Eglise professe l'idolâtrie, le gouvernement n'a pas le droit de la persécuter, à moins qu'elle ne devienne elle-même intolérante dans un certain temps ou dans un certain lieu ; car alors l'autorité peut mettre des bornes à son intolérance. Ce cas excepté, l'idolâtrie doit également être tolérée dans l'état. Si le gouvernement avait le droit d'employer la violence contr'elle, il pourrait s'arroger le même droit contre une Eglise orthodoxe ; car on ne doit pas oublier que l'autorité civile est partout la même, et que chaque prince croit sa religion orthodoxe. En général, le gouvernement peut changer tout ou rien en matière de religion, suivant la volonté arbitraire du souverain. En effet, s'il est possible d'introduire ici des lois de contrainte et des punitions, on ne doit pas assigner de bornes à ce droit, mais il faut que tout puisse être changé d'après le canon de la vérité que l'autorité civile a adopté pour elle-même. Ainsi nul Américain ou nul habitant d'une autre partie du monde, qui vit sous un gouvernement chrétien, ne devrait, d'après cela, être puni ni dans sa personne ni dans ses biens parce qu'il refuse de croire au christianisme et de professer le culte divin prescrit par cette religion. Si les sauvages sont persuadés qu'ils plaisent à Dieu en observant les usages de leur patrie, s'ils croient fermement acquérir de cette manière la béatitude éternelle qu'ils désirent, et si on ne peut parvenir, ni par de bonnes raisons, ni par la douceur, à leur faire goûter une doctrine préférable à la leur, il faut les abandonner à la Divinité et à eux-mêmes.

Malheureusement les choses suivent ordinairement une marche opposée à cet égard. Quelques chrétiens, dépourvus de toutes les nécessités de la vie, arrivent chez un peuple païen : ils conjurent, au nom de l'humanité, les habitans du pays de leur donner des secours, qui leur sont accordés. On leur assigne des habitations, ils se réunissent, et, multipliant peu à peu, ils finissent par former une peuplade considérable. La religion chrétienne prend ainsi racine dans le pays, et s'y propage. Tant que ses adhérens sont les plus faibles, ils vivent pacifiquement et amicalement avec les aborigènes, et de part et d'autre la fidélité et la justice sont observées. Bientôt les magistrats deviennent chrétiens, et cette secte religieuse acquiert le dessus. Dès-lors elle rompt immédiatement toutes ses conventions, et foule aux pieds les droits civils des habitans pour extirper le culte des idoles. Si les aborigènes refusent d'embrasser le christianisme, ils sont obligés de souffrir qu'on les chasse du pays de leurs pères, et qu'on leur ravisse leurs biens ou même la vie. On finit ordinairement par acquérir la preuve de ce que le fanatisme religieux joint à l'envie de dominer peut produire, et de la facilité avec laquelle on abuse du prétexte de la religion et de celui d'assurer le salut des âmes pour dépouiller et opprimer un peuple innocent.

Certains prétendent, il est vrai, que le culte des idoles est un péché, en sorte qu'on ne doit pas le tolérer. S'ils disaient qu'on doit éviter l'idolâtrie, et y renoncer volontairement, la conclusion serait juste et exacte. Au reste, il n'appartient nullement à l'autorité civile de se servir de sa puissance pour punir indistinctement toutes les actions qu'elle regarde comme des péchés envers Dieu. Chacun avoue qu'avoir des sentimens bas, ne pas aimer son pro-

chain, être paresseux, etc., c'est pécher envers Dieu : cependant personne ne conviendrait que le gouvernement a le droit de punir ces mêmes péchés. La raison en est qu'ils ne font point de tort aux droits des autres hommes, et qu'ils ne troublent pas la tranquillité de la société. Il y a plus même : les péchés du mensonge et du parjure ne sont pas punissables par les lois civiles, si ce n'est dans certains cas où il s'agit bien moins de la moralité de l'action et de l'offense faite à Dieu, que de l'injustice commise envers les autres citoyens et l'état tout entier. Si, dans un autre pays, un prince mahométan ou idolâtre trouvait la religion chrétienne fausse et impie, ne pourrait-il pas, d'après le même principe, et de la même manière, détruire tous les chrétiens dans ses états ?

Il est vrai qu'on pourrait s'en rapporter à la loi de Moïse, qui ordonne de détruire les idolâtres. Le fait est vrai; mais la loi de Moïse n'a aucun caractère obligatoire pour les chrétiens. Personne n'exige que les chrétiens fassent tout ce qu'elle prescrit, et d'ailleurs nulle loi positive ne peut lier un peuple autre que celui pour qui elle a été expressément promulguée. Or la loi de Moïse n'était destinée qu'au peuple d'Israël, ainsi que Locke s'attache encore fort au long à le démontrer.

Après avoir prouvé que la tolérance est un devoir pour le gouvernement à l'égard du culte extérieur qu'une Eglise rend à Dieu, Locke démontre qu'elle n'en est pas moins un par rapport à la croyance religieuse intime de cette même Eglise. Les articles de foi sont les uns pratiques et les autres spéculatifs : ceux-ci dépendent des lumières de la raison, et ceux-là de la volonté et des usages. Les opinions spéculatives auxquelles on exige d'ajouter foi ne peuvent en aucune manière être données à une Eglise par

des lois positives, parce qu'il ne dépend pas de notre volonté de croire une chose vraie ou fausse. A la vérité, on peut bien contraindre les hommes à avouer extérieurement une croyance; mais quelle religion, ajoute Locke, que celle qui les oblige de prendre le masque de l'hypocrisie, et de mentir à Dieu et à leurs semblables pour sauver leurs âmes! Il faut convenir qu'une autorité qui croit préserver ainsi les hommes de la damnation éternelle, connaît bien mal la voie du salut; et, si elle ne le fait pas dans cette intention, pourquoi attache-t-elle à la foi assez d'importance pour juger convenable de la prescrire par une loi positive?

Le gouvernement ne doit jamais obliger une Eglise à prêcher ou avouer publiquement ses opinions religieuses spéculatives, parce qu'elles n'ont pas le moindre rapport avec les droits civils des sujets. Quand un catholique romain croit que la chose à laquelle les autres hommes donnent le nom de pain est réellement le corps de Jésus-Christ, il ne fait en cela aucun mal à ses concitoyens. Lorsqu'un juif pense que le Nouveau Testament n'est pas la parole de Dieu, il ne change rien aux droits civils des autres. Si un païen doute du caractère divin de l'Ancien et du Nouveau Testamens, ce n'est pas une raison pour le punir comme mauvais citoyen. L'autorité du gouvernement et la propriété du peuple sont également assurées, soit qu'on ajoute foi à ces opinions, soit qu'on n'y croie pas. On peut dire qu'elles sont fausses et absurdes; mais les lois n'ont pas pour but de surveiller la vérité des opinions spéculatives : elles ne doivent s'occuper que de la sûreté de l'état, des personnes et de la propriété individuelle. *La vérité triomphera seule de l'erreur, pourvu qu'on l'abandonne à elle-même. Jamais peut-être elle n'a profité de la protection et de la puissance des*

grands, qui la connaissent rarement; et qui plus rarement encore l'accueillent avec plaisir. Elle ne peut point être enseignée par des lois, et elle n'a nul besoin de la contrainte pour s'insinuer dans les esprits des hommes. Au contraire, on voit plus d'une erreur s'introduire à la faveur d'une autorité empruntée. Si la vérité n'arrive pas à l'esprit par ses propres lumières, tout appui étranger, qui veut la protéger par la force, ne sert qu'à l'affaiblir encore davantage.

Mais comment les choses se comportent-elles à l'égard du devoir imposé à l'autorité de tolérer la croyance religieuse, si nous considérons maintenant cette dernière en tant qu'elle renferme des principes pratiques? La moralité des individus, qui ne constitue pas la moindre partie de la religion et de la piété, intéresse fortement aussi la société civile; car la prospérité publique ne repose pas moins sur elle que le salut des âmes. Les actions morales rentrent donc sous la juridiction de la cour de justice tant extérieure qu'intérieure, c'est-à-dire, sous celle de l'autorité magistrale et de la conscience. Par conséquent, il est fort à craindre ici que l'une de ces juridictions n'empiète sur les droits de l'autre, et qu'il ne s'élève des contestations entre les surveillans de la tranquillité publique et les directeurs des consciences. Cependant on parvient sans peine à écarter toutes les difficultés que cette matière présente, en se rappelant les remarques indiquées précédemment sur les limites des juridictions intérieure et extérieure.

Il pourrait bien se faire que le gouvernement prescrivît de sa propre autorité des choses qu'un particulier crût trouver en contradiction avec sa conscience. Un événement semblable sera très-rare dans un état fidèlement administré, et où les me-

anres du gouvernement tendront réellement à la prospérité publique. Cependant, s'il arrivait, il ne resterait au sujet rien autre chose à faire qu'à s'abstenir de l'action ordonnée, qu'il pense ne point être permise, et de se soumettre à la punition, plutôt que d'agir contre le commandement suprême de sa conscience. Il est vrai que dans les affaires politiques le jugement particulier d'un individu sur l'inconvenance ou même l'injustice d'une loi ne le dispense pas de l'obligation d'obéir à cette loi; car, alors, le gouvernement a le droit incontestable de le forcer à l'obéissance. Mais lorsque la loi concerne des choses sur lesquelles l'autorité magistrale ne s'étend pas, c'est-à-dire, lorsqu'elle tend à contraindre, soit la nation, soit une partie du peuple, à embrasser une religion étrangère, à adopter un autre culte divin, et à observer les coutumes d'une autre Eglise, les sujets ne sont en aucune manière tenus d'obéir à cette loi contre leur conscience. La sphère du but final de la société civile se borne à la vie actuelle de ce monde. Le soin des âmes et celui des affaires du ciel ne faisant pas partie du but de l'état, du pouvoir duquel ils ne dépendent pas non plus, ils doivent être abandonnés à la volonté arbitraire de chacun.

Le gouvernement peut bien être convaincu qu'une certaine loi religieuse serait utile et nécessaire au maintien de la tranquillité publique; mais, comme l'opinion privée d'un citoyen au sujet d'une loi positive ne le dispense pas de l'obligation d'obéir à cette loi, de même aussi le jugement particulier du gouvernement, en matière de religion, ne lui donne pas un nouveau droit de prescrire sous ce rapport des lois aux sujets, puisque ce droit ne lui a pas été accordé dans la constitution de l'état, et qu'il ne dépendait même pas du peuple de le lui donner.

Cependant, si le gouvernement croit avoir droit de rendre des lois semblables, et s'il en porte réellement parce qu'il les suppose nécessaires au bonheur public, tandis que le peuple pense le contraire de son côté, qui doit alors être le juge entre les deux partis? Locke répond encore une fois que c'est Dieu seul. Entre l'autorité suprême et le peuple, il n'existe sur la terre aucune espèce de juge. Dans ces cas, Dieu, au jour du jugement, rendra à chacun la justice qui lui appartient: il le récompensera ou le punira en proportion de la sincérité et de l'ardeur avec lesquelles il aura favorisé ou empêché la piété, la prospérité publique et la tranquillité du genre humain. Mais que doit-il arriver pendant tout le temps que l'autorité suprême et le peuple vivront ensemble? Les soins de chaque homme doivent s'étendre avant tout au salut de son âme, et c'est ensuite seulement qu'il s'occupe du bonheur public.

Il y a deux espèces de procès entre les hommes. Les uns sont décidés par les lois: les autres le sont par la force; ils sont de nature à ce que les uns commencent toujours quand les autres finissent. Les premiers varient, pour la forme, suivant les différentes constitutions des peuples. Les autres surviennent le plus ordinairement dans des circonstances où il n'y a point et ne peut pas y avoir de juge. Lorsqu'il est question de ces derniers, le gouvernement, qui a l'autorité en main, peut aussi interposer sa volonté. Mais il ne s'agit pas ici de la manière dont l'expérience nous apprend qu'ils se terminent: il s'agit seulement de la règle du droit. Il importe donc de déterminer avec encore plus d'exactitude l'autorité du gouvernement par rapport aux articles de la croyance religieuse. A cet égard, Locke établit les règles générales suivantes:

1°. *Le gouvernement ne doit tolérer aucune opinion qui répugne à la nature de la société en général, ou aux maximes morales nécessaires pour le maintien de cette même société en particulier.* Locke soutient, malgré le témoignage de l'histoire, que les exemples d'opinions pareilles sont rares dans quelque Église que ce soit. Il est difficile que nulle secte soit assez insensée pour avouer des dogmes religieux qui renverseraient évidemment les bases de la société, et que le jugement de tous les hommes raisonnables condamne pour cette raison, puisque son propre intérêt, sa tranquillité intérieure et extérieure, en un mot tout ce qui importe à sa propre existence, doit l'en préserver.

Un autre mal plus occulte, et plus dangereux pour l'état, naît de ce que les hommes s'arrogent à eux-mêmes et aux membres de leur secte certaines prérogatives particulières, qui sont cachées sous l'apparence spécieuse de mots trompeurs, mais qui, en réalité, choquent directement tous les droits civils de l'état. Nous ne trouvons, par exemple, aucune secte qui enseigne publiquement et expressément que les hommes ne sont point obligés de remplir leurs engagemens, que les rois peuvent être détrônés par ceux qui n'adoptent pas leurs opinions religieuses, ou que la secte seule a le droit de dominer sur toutes les choses; car de pareilles maximes, avancées d'une manière aussi claire, ne tarderaient pas à fixer l'œil du gouvernement, à armer le bras vengeur de la justice, et à rendre tous les autres citoyens de l'état attentifs à empêcher qu'elles ne se propagent. Mais nous n'en trouvons pas moins des sectes qui prêchent les mêmes principes, ayant soin seulement de les déguiser, et d'employer d'autres termes. Quel autre sens attacher en effet à leurs paroles,

lorsqu'elles disent *qu'on ne doit ni foi ni croyance aux hérétiques ?* En émettant cette maxime, elles s'arrogent le privilége de rompre la parole qu'elles ont donnée ; car elles déclarent hérétiques tous ceux qui n'appartiennent pas à leur communauté ; ou au moins elles peuvent le faire, si elles le jugent à propos. N'est-ce pas là le sens de cette autre maxime : *Les rois excommuniés ont compromis leur couronne et leurs états ?* On voit de suite que les défenseurs de cette opinion s'arrogent le pouvoir de déposer les monarques, puisqu'ils réclament le droit d'excommunication comme un droit particulier pour leur Eglise. *La domination se fonde sur la grâce :* voilà encore une maxime dont les partisans affichent des prétentions sur la possession de toutes les choses. Donc ceux qui attribuent aux croyans, aux orthodoxes, aux personnes pieuses, c'est-à-dire en termes plus clairs, à eux-mêmes, un privilége particulier quelconque, une autorité spéciale sur les autres mortels dans les affaires civiles, ou qui, sous le prétexte de la religion, réclament une espèce de domination sur ceux qui ne font pas partie de la même communauté, tous ces individus n'ont pas le droit d'être tolérés par les magistrats, comme ne l'ont pas non plus ceux qui ne reconnaissent et n'enseignent pas le devoir de la tolérance en matière de religion. En effet, que signifient toutes ces doctrines, ou quel en est le but, sinon que les croyans sont disposés à profiter de la moindre occasion pour s'emparer du gouvernement, et se mettre en possession des biens de ceux de leurs concitoyens qu'ils croient hérétiques ? Ils ne souhaitent être tolérés par le gouvernement que jusqu'à l'époque où ils se sentiront eux-mêmes assez puissans pour appuyer leurs prétentions par la force.

2.° *Nulle Eglise n'a de droit à la tolérance du*

ouvertement, si elle repose sur un principe en vertu duquel tous ceux qui en font partie se mettent, ipsô factô, sous la protection d'un autre prince, et passent à son service. Si on ne met pas cette règle en vigueur, le gouvernement introduit une juridiction étrangère dans son propre pays, et il ne doit pas être étonné que ses sujets s'élèvent contre lui. La distinction spécieuse établie entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel n'obvie point à cet inconvénient; car le possesseur du pouvoir temporel peut non-seulement commander toutes les actions, comme si elles étaient religieuses, mais encore y contraindre les hommes par des punitions, par exemple, en les menaçant des flammes de l'Enfer. Il serait cependant ridicule qu'un individu se déclarât mahométan quant à la religion seulement, qu'il voulût d'ailleurs être à l'égard de toutes les autres choses sujet fidèle d'un gouvernement chrétien, mais que, dans le même temps, il s'avouât obligé à une obéissance aveugle envers le Muphti de Constantinople, qui lui-même est soumis à la Porte-Ottomane, et qui interprète à sa volonté les oracles de sa religion.

3.° *Nul gouvernement ne doit tolérer les athées.* Les engagemens et les sermens, qui sont les liens de la société civile, ne peuvent être obligatoires pour un athée. Celui qui nie l'existence de Dieu, même mentalement, détruit tout. Outre que les athées renversent toute religion en général par leur doctrine, ils n'ont pas même le prétexte d'une religion pour réclamer le privilége de la tolérance. Quant aux autres opinions pratiques, lors même qu'elles ne sont point exemptes d'erreurs, aucune raison ne doit engager à ne pas les tolérer, tant qu'elles ne tendent point à une domination illégitime sur les autres, ou à l'impunité civile de l'Eglise qui les enseigne.

La plus forte objection contre le dogme de la tolérance absolue, en matière de religion, est fournie par les assemblées dites conventuelles, qui sont, à la vérité, des sources de factions et de révoltes. Cependant si ces assemblées ont un but religieux, on ne saurait prétendre qu'elles puissent faire redouter des troubles politiques, lesquels proviennent alors, par leur intermède, d'une liberté opprimée ou mal déterminée. On cessera bientôt d'intenter de pareilles accusations contre les assemblées conventuelles, dès qu'on aura tellement fixé la loi de la tolérance, que toutes les Eglises seront obligées de baser leur propre liberté sur une tolérance réciproque, qu'elles enseigneront que la liberté de conscience est un droit naturel de chaque homme qui n'appartient pas moins à une Eglise donnée qu'à toutes les autres, et que nul homme ne pourra être contraint, en matière de religion, par la force ou par des lois positives. Voilà le moyen de mettre à jamais un terme à toutes les plaintes et à toutes les fermentations causées par la gêne et la contrainte des consciences. Une fois qu'on aurait écarté les causes de mécontentement et d'animosité, les assemblées conventuelles ne seraient pas plus à redouter pour la tranquillité publique de l'état, que les autres réunions ou sociétés quelconques. Cependant l'objection précédente mérite d'être encore plus amplement discutée.

On dit donc que *les assemblées conventuelles mettent la sûreté publique en danger, et qu'elles menacent l'état.* S'il en est ainsi, pourquoi souffre-t-on journellement de si nombreuses réunions populaires dans les places publiques et dans les tribunaux ? On ne peut répondre à cette question qu'en disant que ce sont là des assemblées civiles, et non des assemblées religieuses. Mais il n'est toutefois pas vraisemblable que les réunions dont le but est précisément

le plus éloigné des choses mondaines, soient les plus capables de causer des troubles politiques. Les assemblées civiles seules se composent d'hommes qui partagent des opinions religieuses différentes; or celles de l'Eglise offrent une similitude parfaite de sentimens à cet égard, puisque autrement les individus ne se réuniraient pas pour célébrer un culte divin en commun. Comme si une assemblée ayant un but religieux était réellement une conjuration contre l'état! Comme si les hommes ne combattaient pas avec d'autant plus de chaleur pour leur religion, qu'on cherche davantage à restreindre leur liberté sous ce point de vue! On dira que les assemblées civiles sont publiques, que chacun peut y avoir accès et voir ce qui s'y passe, tandis que les religieuses sont communément interdites aux autres, et présentent par cela même une circonstance favorable aux machinations contre le gouvernement. Locke répond : D'abord cette observation n'est pas toujours vraie; car il y a plus d'une assemblée civile où chacun n'est pas libre d'entrer. Et, d'ailleurs, quand bien même les réunions religieuses auraient lieu à huis clos, que trouverait-on là de répréhensible ? L'état n'a en aucune manière le droit d'interdire des associations privées qui tendent à un but permis. On objecte aussi, contre la tolérance des assemblées conventuelles, que la communauté religieuse y apporte une harmonie extraordinaire dans les esprits et les goûts des hommes, de sorte que, par cette seule circonstance, elles peuvent être funestes à l'état. Mais, en supposant que les choses soient réellement ainsi, pourquoi le gouvernement ne redoute-t-il rien de la part de l'Eglise à laquelle lui-même appartient ? Pourquoi ne lui interdit-il pas les assemblées, puisqu'elles pourraient être encore plus dangereuses pour lui,

attendu qu'elles sont, dans la règle, plus nombreuses et plus puissantes ? On répondra qu'ici le gouvernement est lui-même partie et chef de l'Eglise. Mais il est aussi partie de l'état et chef du peuple entier.

Ne craignons pas ici de dire librement et ouvertement la vérité. Le gouvernement est inquiet de la tendance politique des autres Eglises : il est tranquille à l'égard de la sienne propre, parce qu'il la favorise, tandis qu'il traite les autres avec rigueur et cruauté. Il en agit avec les membres de son Eglise comme avec ses enfans, et il leur pardonne même bien des fautes. Au contraire, il traite ceux des autres en esclaves, et quelque irréprochable que soit leur conduite, il les condamne cependant aux galères, à l'emprisonnement, et à la confiscation de leurs biens. Il aime sa propre Eglise, tandis qu'il opprime et persécute sans cesse les autres. Mais qu'on retourne maintenant le feuillet. Qu'on accorde aux Eglises dissidentes les mêmes priviléges politiques qu'à tous les autres sujets, et on trouvera bientôt que les assemblées privées des sectes religieuses sont absolument sans danger. Quand les hommes forment des associations séditieuses, ce n'est pas la religion qui les y excite dans leurs réunions particulières, mais c'est le sentiment des maux et de l'oppression qui leur fait prendre la résolution de s'en délivrer. *Les gouvernemens justes et modérés envers les différentes religions sont partout tranquilles, et partout en sûreté ; mais l'oppression engendre la fermentation, et elle décide les hommes à lever la tête pour secouer le joug de la tyrannie.* Cependant on trouverait, proportion gardée, bien moins d'exemples de révoltes provoquées par la religion, que de nations maltraitées et rendues misérables par les gouvernemens à cause de cette même religion. Qu'on se persuade donc bien que les désordres, quand il

en survient, ne sont pas dus au caractère et au tempérament particulier de telle ou telle secte religieuse, mais qu'ils dépendent de la disposition naturelle et innée qu'ont tous les hommes à secouer les chaînes qui les tiennent dans la contrainte! Admettons qu'on fît une distinction entre les sujets d'après les différences qu'ils présenteraient dans leur constitution physique et les traits de leur physionomie, de sorte, par exemple, que ceux qui auraient les cheveux noirs ou les yeux gris ne jouiraient pas des mêmes droits que les autres citoyens, qu'on ne leur permettrait point d'acheter ou de vendre, et de vivre, comme bon leur semblerait, de leur industrie et de leurs propriétés, que les parens ne pourraient pas élever eux-mêmes leurs enfans, que tous seraient exclus entièrement du privilége de la loi, ou ne trouveraient que des juges remplis de partialité: peut-on douter que ces hommes à cheveux noirs et à yeux gris, poussés à bout par les persécutions auxquelles tous seraient en butte, ne se réunissent un jour, et ne devinssent redoutables à l'état, comme ceux que le gouvernement persécute à cause de leur religion? Les hommes s'associent tantôt pour le commerce, tantôt pour le plaisir, et tantôt pour les pratiques de la religion; mais *il n'y a qu'une seule cause qui puisse engager le peuple à se réunir pour opérer des mouvemens séditieux, et cette cause est l'oppression.*

Le gouvernement n'a pas le droit de défendre absolument les assemblées religieuses. Sa volonté qui, d'ailleurs, fait loi dans les affaires civiles, est ici sans force et sans valeur. On doit tout aussi bien tolérer les réunions dans une église que celles qui ont lieu dans un théâtre ou sur une place publique. Les hommes qui s'assemblent là ne sont pas plus vicieux, ni plus inquiets que ceux qui se réunissent

ici. On les maltraite, et on les excite ainsi à une conduite qui les fait paraître indignes de tolérance; mais qu'on renonce à la partialité avec laquelle on leur refuse le droit de pratiquer leur religion, droit qui ne leur appartient pas moins qu'aux autres hommes, qu'on supprime les punitions et les oppressions auxquelles leur culte les expose, et tout ne tardera pas à devenir calme et paisible.

La liberté de conscience est même de la plus haute importance pour le maintien de la tranquillité publique dans un gouvernement donné; car les citoyens qui ne professent pas la religion reconnue par l'état, se croiront obligés de maintenir la paix dans cet état, si leur situation y est infiniment meilleure que partout ailleurs. Les différentes associations religieuses, devenues, en quelque sorte, autant de gardiens de la tranquillité générale, veilleront réciproquement à ce qu'il ne s'introduise ni changement ni innovation dans la forme de l'état. En effet, elles ne peuvent pas espérer de plus grands avantages que ceux dont elles jouissent déjà, c'est-à-dire, l'égalité entre les citoyens en matière de religion sous un gouvernement juste et modéré. Si on considère l'Eglise à laquelle le souverain adhère comme le principal soutien de sa puissance, c'est par la seule raison que ses lois la favorisent. Combien donc ne doit pas être plus assuré un gouvernement où tous les sujets vertueux, quelles que soient leur religion et leur Eglise, jouissent sans distinction de la faveur du prince et du bénéfice de la loi au même degré, et sont ainsi les appuis communs du trône: où nul d'entr'eux n'a sujet de craindre la sévérité des lois, si ce n'est quand il offense son voisin, ou quand il trouble la tranquillité publique?

Le résultat est, que *chacun doit avoir, à l'égard de l'exercice de la religion, des droits égaux à ceux*

qu'on accorde aux autres. S'il est permis de servir Dieu à la manière des Romains, il doit l'être également de le servir à celle des Génevois. S'il est permis de parler latin en place publique, il doit l'être aussi de le faire dans l'église. Si un homme peut, dans sa propre maison, se mettre à genoux, se tenir debout, s'asseoir, ou prendre une autre position, s'habiller de blanc ou de noir, porter un manteau court ou long, pourquoi ne pourrait-il pas en agir de même dans l'église ? S'il se commet des actions séditieuses dans une assemblée religieuse, il faut les punir comme si elles avaient eu lieu dans la place publique ; car ces assemblées ne doivent jamais servir d'asile aux malveillans et aux factieux. Mais si un individu s'est rendu coupable, il ne faut pas que l'état l'impute à crime à tous les autres membres de la société dont il fait partie. Le meurtrier, le voleur, le brigand, l'adultère, le fraudeur, de quelque Eglise qu'ils soient, qu'ils appartiennent à la dominante ou à toute autre, doivent être punis sans que leur faute exerce la moindre influence sur ceux qui partagent leur religion. Ainsi les presbytériens, les indépendans, les anabaptistes, les arminiens, les quakers, les idolâtres, les mahométans et les juifs ne doivent pas être exclus des droits civils de l'état, parce qu'ils n'en professent point la religion. *L'Evangile ne commande rien de semblable, et l'Eglise, qui ne juge pas ceux qui sont hors d'elle, n'a pas besoin d'une pareille mesure.*

Locke termine ses Lettres sur la Tolérance par une apostrophe solennelle. Puisse, dit-il, le Tout-Puissant faire qu'on prêche enfin parmi nous l'Evangile de la paix ; que les potentats songent davantage à baser leurs actions sur les lois divines, et moins à enchaîner la conscience des autres hommes par leurs

lois; qu'en vrais pères de leurs peuples, ils n'aient d'autre but que le bonheur civil de leurs enfans; qu'ils se contentent de punir ceux qui commettent des injustices envers leurs frères; que tous les prêtres qui se glorifient d'être les successeurs des Apôtres, marchent aussi sur les traces de ces Apôtres, et qu'ils suivent avec modestie la même route, uniquement occupés du salut des âmes, sans s'immiscer dans les affaires de l'état!

Les idées de Locke sur le droit général de l'Eglise ne doivent pas être appréciées d'après les lumières actuelles, répandues notamment dans les pays protestans; mais il faut les juger d'après l'époque où ce philosophe anglais les fit connaître. Un philosophe, soit catholique, soit protestant, qui, de nos jours, émettrait, en France, en Angleterre ou en Allemagne, des principes semblables sur la tolérance en matière de religion, ainsi que sur la différence et les limites des pouvoirs temporel et spirituel, ne dirait rien de nouveau, ni de paradoxal. Mais, au temps de Locke, non-seulement c'était faire preuve d'un génie vraiment philosophique que de s'élever ainsi au-dessus des préjugés dominans et de la croyance reçue, mais encore c'était annoncer un caractère droit et courageux, auquel l'hypocrisie est étrangère, et pour qui la vérité seule a des attraits, que de manifester hautement et publiquement des opinions de cette nature. Fréquemment déjà il était arrivé aux philosophes avant Locke de réclamer une tolérance partielle, par exemple, en faveur d'une des sectes hétérodoxes du christianisme; mais, avant lui, personne n'avait encore eu des idées assez libérales pour demander la tolérance générale de toutes les religions, sans en excepter même le judaïsme, le paganisme et l'islamisme, de la mettre au nombre des droits de l'homme, et de dériver ce droit

tant de l'idée et du but de la religion en général, que de ses rapports avec l'état civil.

Il est tout naturel de penser qu'aussitôt après sa publication, la première Lettre de Locke sur la Tolérance trouva des apologistes et des détracteurs animés d'un enthousiasme égal de part et d'autre. La plupart des écrits polémiques qui parurent contre elle sont tombés dans l'oubli. Deux seulement ont échappé à la justice du temps et de l'opinion, et sont parvenus jusqu'à nous, parce que Locke les jugea dignes de réfutation. Au milieu des argumens dont on se servait pour attaquer ses maximes du droit général de l'Eglise, on voyait trop percer la superstition ou la partialité, et ces maximes elles-mêmes étaient trop conformes aux lois du bon sens et à la nature des choses, pour qu'il fût difficile à Locke de terrasser ses adversaires. Le détail des débats serait déplacé ici, et c'est pour éviter de m'y engager que j'ai aussi long-temps insisté sur le contenu de la première Lettre de Locke. En effet, les antagonistes du philosophe anglais ne firent que lui fournir l'occasion de développer encore plus amplement les argumens, en faveur de la tolérance, qu'il avait déjà exposés d'une manière assez lumineuse dans cette production.

Le ton libre et dégagé qui règne dans les Lettres sur la Tolérance aurait pu déterminer, et peut-être avec quelque apparence de raison, les contemporains de Locke à le soupçonner d'indifférentisme pour la religion chrétienne, ou même à le ranger dans la classe des esprits forts. Il aurait pu se faire aussi que les théologiens des Eglises chrétiennes favorisées exclusivement ou spécialement en Angleterre, reprochassent à Locke, dont la médecine et la politique avaient été les principales études, de n'être pas assez versé dans ce qui concerne la na-

ture du christianisme, et ses rapports avec les autres religions. Mais ce double soupçon était écarté par son ouvrage *Sur l'excellence du christianisme, tel qu'il est contenu dans l'Ecriture-Sainte*, et par son *Commentaire avec remarques sur les Lettres de Saint-Paul*. Ces deux livres prouvent incontestablement que Locke avait fait une étude approfondie, non-seulement du christianisme tel qu'on l'enseignait dans le système théologico-dogmatique alors dominant, mais encore des bases de cette religion établies sur la raison, le bon sens et l'autorité de la Bible. Elles démontrent aussi qu'il s'était lui-même conformé à la maxime qu'il recommandait dans sa Lettre sur la Tolérance, savoir que chaque homme doit considérer la religion comme l'objet de ses méditations les plus assidues, et de son intérêt le plus sacré. Sous ce point de vue, les esprits serviles, parmi ses adversaires, ne pouvaient approcher de lui; au contraire, il s'élevait bien au-dessus d'eux, et la connaissance de cause avec laquelle il parlait, ainsi que son zèle ardent pour ce qui lui paraissait être le véritable christianisme, devaient, aux yeux du public impartial et raisonnable, ajouter un nouveau poids encore aux principes de tolérance qu'il avait avancés et recommandés. Il existe cependant des hommes qu'un fanatisme aveugle rend sourds aux raisonnemens les plus justes, et ceux-là ne purent naturellement point être convaincus par tout ce que Locke avait dit pour la tolérance et contre l'intolérance. Ces êtres, qui avaient eux-mêmes si grand besoin de la tolérance du père commun des hommes, se crurent autorisés à soutenir la cause de l'intolérance contre la philosophie. Ils ne parvinrent toutefois point à leur but, au moins en Angleterre. Ce fut là en effet que la philosophie remporta, pour la première fois, à cet égard, une victoire complète

sur la superstition ; mais il est vrai qu'elle fut singulièrement aidée par la constitution de l'état, et surtout par le point de vue plus juste sous lequel les Anglais commencèrent, avant toutes les autres nations, à considérer les intérêts de l'économie politique.

Locke rendit encore un grand service par son Traité d'éducation (*Some thoughts concerning education*), matière que jusqu'alors on n'avait presque point encore traitée avec un esprit philosophique et d'après l'observation attentive de la nature de l'homme et de ses rapports sociaux. Locke réussit à un tel point que son travail peut être, aujourd'hui même, regardé comme un ouvrage classique, malgré que, dans ces temps modernes, on ait tant médité et écrit sur l'éducation. Le but de l'éducation doit être de former les hommes pour leur destination dans la vie présente et la vie future, c'est-à-dire, de les former à la vertu et au bonheur. La condition nécessaire pour arriver à ce but est de chercher à leur procurer une saine raison dans un corps sain et bien portant. Locke insiste sur l'importance d'une éducation sage et bien soignée, tant pour les individus eux-mêmes que pour l'état, et il fait voir que la négligence de ce point essentiel est la cause de la plupart des maux qui pèsent sur les individus et sur la société entière. L'éducation peut rendre robuste un corps faible et débile, et développer une intelligence médiocre, au point de lui faire acquérir un jugement très-solide, de même que le défaut d'éducation paralyse les plus brillantes facultés de l'esprit, et peut réduire un corps bien constitué à un état languissant et valétudinaire. On voit, il est vrai, certains hommes, privés du secours de l'éducation, acquérir une force extraordinaire de corps et d'esprit par les seuls bienfaits de la nature ; mais ils sont fort rares, et, sur dix

individus, on peut en compter neuf que l'éducation a rendus ce qu'ils sont, bons ou méchans, utiles ou inutiles. C'est elle aussi principalement qui produit la grande diversité qu'on remarque entre les hommes. Des impressions faibles, et souvent à peine perceptibles, que nous avons reçues dans notre tendre jeunesse, ont des suites importantes et durables. Il en est ici comme des sources, où une pente douce amène l'eau, qui autrement eût pris une marche contraire, et qui, au moyen de la faible inclinaison du terrain, parvient dans un lieu où il lui aurait été, de toute autre manière, impossible d'arriver.

Locke commence ses préceptes sur l'éducation par l'exposition des règles qui tendent à développer le corps et à assurer la santé. Dans la suite, on a beaucoup disputé au sujet de ces règles, en tant surtout qu'elles reposent sur des observations particulières ou sur des suppositions. Cependant elles méritent de fixer l'attention, parce que Locke était un médecin philosophe, éclairé et guidé par des vues très-saines. Il recommande d'exposer davantage les enfans aux intempéries de l'air, de les habiller plus légèrement qu'on n'avait alors coutume de le faire, particulièrement chez les grands, de les laver ou baigner tous les jours dans l'eau froide, et de les laisser aller à la pluie, parce que ce sont autant de moyens de les endurcir, et de leur épargner par la suite une foule de maladies. Il conseille toutefois en même temps de ne leur faire contracter ces habitudes que peu-à-peu. On voit de suite que ces règles ne sont pas susceptibles d'un emploi tellement général qu'on ne soit obligé d'y apporter des exceptions, ou de les limiter plus ou moins, suivant les individus et les circonstances auxquels et dans lesquelles on veut en faire l'application. Ainsi, par exemple, les bains froids ne pouvaient pas nuire à la santé des

anciens Germains, comme ils ne sont pas non plus dangereux pour les Russes d'aujourd'hui, qui s'en trouvent au contraire fort bien, et dont ils endurcissent le corps; mais il faut admettre, à leur égard, toutes les conditions qui se rencontraient chez les peuples de l'antique Germanie, et qui se présentent encore de nos jours chez les habitans de la Russie. Lorsque ces conditions manquent, comme chez les grands des nations modernes, et même chez la grande majorité des peuples actuels, baigner des enfans délicats dans l'eau froide pourrait avoir des suites funestes, et en aurait réellement, ainsi que l'expérience le constate. Il faut donc, dans cette circonstance, faire des exceptions, ou apporter au moins des restrictions à la règle d'éducation qui prescrit les bains froids pour les enfans.

Du reste, parmi les préceptes diététiques de Locke, on en remarque encore certains dont nos partisans outrés du système de Brown ne manqueraient pas de rire, mais qui n'en sont peut-être pas moins fondés. Ainsi le philosophe conseille de donner aussi rarement que possible du vin et des liqueurs fortes aux enfans, et de veiller à ce qu'ils ne mangent pas beaucoup de fruits. Il faut donc qu'il n'ait pas redouté de causer un état de débilité chez ces petits êtres en recommandant un régime semblable, et en effet l'expérience semble ne fournir aucun sujet de crainte à cet égard, quand on observe les enfans qui n'ont jamais bu de vin. Mais la santé et la nature sont obligées, comme toutes les autres choses, de ployer sous le joug de la mode et des théories régnantes. Aujourd'hui nous voyons de jeunes garçons et des adolescens à la fleur de l'âge, et dans le premier élan de la force, boire de l'eau-de-vie pour se fortifier, et plusieurs de nos médecins entretiennent le peuple dans ce préjugé, dont l'expérience a

toutefois démontré les tristes résultats. Que devra donc prendre l'homme, sur la fin de ses jours, lorsque ses organes digestifs et vitaux réellement affaiblis auront besoin de stimulans plus énergiques, si, dès sa jeunesse, il a contracté l'habitude de l'eau-de-vie, et si cette liqueur, par l'effet d'un long usage, a perdu pour lui ses propriétés stimulantes? A l'égard des fruits, Locke n'en a prétendu défendre que l'abus. C'est une pure plaisanterie quand il dit que déjà nos premiers parens perdirent le Paradis pour en avoir mangé.

D'autres maximes relatives à la santé du corps, autant qu'elle dépend de l'éducation, sont certainement à l'abri de tout reproche, et fondées sur l'expérience. Locke conseille d'accoutumer de bonne heure les enfans à coucher sur la dure. C'est un vrai moyen de fortifier leur corps : ceux qu'on habitue dès leur plus tendre jeunesse à coucher dans la plume et l'édredon, perdent leur vigueur naturelle, et dégénèrent avec l'âge en des êtres débiles, sans compter les nombreuses maladies qui résultent d'un pareil amollissement. L'homme qui s'est accoutumé chez lui à une couche dure et incommode, ne souffrira point chez l'étranger ou en voyage, lorsqu'il ne rencontrera pas un lit délicat et doux. Le moyen de réparer les pertes de la nature est de se livrer au sommeil : celui qui le cherche en vain souffre beaucoup, et on est, par conséquent, très-malheureux quand on ne le rencontre que sous des lambris dorés, et qu'il nous fuit sous l'humble toit du laboureur. Pour bien dormir, il ne faut qu'un endroit où on puisse s'étendre, et peu importe que la couche soit dure ou molle.

Des règles sur l'éducation physique, Locke passe à l'exposition des maximes dont le but est de développer les facultés morales et intellectuelles des

enfans. Il s'attache surtout à faire voir qu'on ne doit pas trop tarder à s'occuper de cette partie de l'éducation, parce que l'intelligence et le caractère, qui sont déterminés par la nature et les circonstances extérieures, se développent plus tôt que les parens ne se le figurent communément. L'action qu'on croit innocente et enfantine, qu'on pardonne à un enfant chéri, qui plaît même en lui, qu'on admire, et qu'on ne cherche, par conséquent, pas à corriger, est souvent le début et le germe de grands vices, qui plongent ensuite l'enfant dans le malheur, et qui font regretter aux pères et mères d'avoir donné le jour à une créature aussi dégénérée. Locke indique donc ici la manière de diriger et de former l'intelligence des enfans, de surveiller la fougue naissante de leurs passions, de renfermer celles-ci dans de sages limites, et d'habituer les enfans eux-mêmes à se rendre maîtres de l'effervescence de leurs sens. En même temps, il examine et discute les moyens que les parens ont coutume de mettre en usage pour développer l'intelligence, le tempérament, les manières extérieures, et le caractère moral intérieur des enfans : puis il prescrit les règles qu'on doit suivre dans le choix et l'emploi de ces moyens. Les principaux sont les récompenses et les châtimens, dont l'utilité ou l'inconvénient dépendent de la manière dont on les met en usage. Locke parle aussi des tuteurs, des précepteurs, et des maîtres. Ensuite il caractérise en particulier certains vices de tempérament propres aux enfans, et fait connaître la marche que les parens ou gouverneurs doivent observer à l'égard, par exemple, des cris des enfans, de leur curiosité, de leur désir de s'occuper, du goût qu'ils ont pour le changement, etc. Parmi les vertus auxquelles on doit surtout les accoutumer, Locke compte la libéralité et

la justice. La première rend les frères plus tendres et plus communicatifs, soit les uns envers les autres, soit envers les étrangers, que vingt règles sur le bon ton et les mœurs, dont on est dans l'usage de leur casser la tête. Comme le désir de posséder plus que nous n'avons besoin d'avoir est la source de tous les maux, il faut s'attacher de bonne heure à l'éteindre chez les enfans, et leur inculquer au contraire des sentimens qui les disposent à la générosité et à la bienveillance envers les autres. Qu'on s'attache particulièrement à faire sentir à l'enfant qu'il ne perd rien par sa libéralité, mais qu'il lui en sera tenu compte, et que, par conséquent, faire part du sien aux autres n'est point être dénué d'économie ! Locke n'oublie cependant pas de dire qu'en leur recommandant la libéralité, il faut aussi les habituer à ne jamais s'écarter des règles de la justice.

Nos premières actions, dit avec vérité le philosophe anglais, sont plutôt déterminées par l'amour-propre que par la raison et la réflexion. Il n'est donc point étonnant que les enfans aient une grande tendance à s'écarter de la ligne du droit, dont l'observation ne peut être que la suite d'un caractère formé par la réflexion et par l'attention sur soi-même. Cette raison doit engager à surveiller de plus près encore les enfans, et il ne faut jamais laisser passer la moindre infraction à cette grande vertu sociale sans la redresser et la corriger. Un léger commencement d'injustice, de mensonge, de larcin, devient bientôt une mauvaise habitude, et mène ensuite aux actions les plus honteuses, qu'on n'eût point commises si on eût été puni autrefois et dans l'origine. Les parens et les gouverneurs doivent accueillir avec surprise et horreur toute disposition à l'injustice qui se décèle chez les enfans ; mais, comme ceux-ci ne peuvent pas bien sentir ce que c'est que

l'injustice, tant qu'ils n'ont point une idée de la propriété, il faut peu à peu leur insinuer cette idée, et leur en faire apprécier toute l'importance.

Locke s'étend encore sur l'instruction des enfans dans les arts et les sciences, sur les meilleures méthodes à suivre, sur l'utilité des voyages chez l'étranger, que les Anglais considèrent plus que les autres peuples comme une partie essentielle de l'éducation, enfin sur différens autres objets, à l'égard desquels les maximes et les préceptes qu'il trace ne sont pas de nature à pouvoir être discutés ici.

CHAPITRE V.

Histoire et philosophie de Sydney, d'Harrington et de Pufendorf.

Les troubles qui agitèrent l'Angleterre pendant la vie de Cromwell, et immédiatement après sa mort, furent les principales causes qui contribuèrent à répandre une vive lumière sur le droit politique et sur la politique, ainsi qu'à les élever au rang des sciences ; c'est donc de cette époque qu'il faut dater l'état de perfection de ces deux branches des connaissances humaines, qu'on a généralement coutume de confondre ensemble. J'ai déjà développé fort au long la théorie de Locke ; je vais maintenant faire connaître la vie et les idées de deux autres célébres politiques anglais, Sydney et Harrington, qui étaient ses contemporains. Ils eurent aussi de commun avec lui qu'ils professèrent également des opinions républicaines.

Algernon Sydney, d'une famille ancienne et considérée, naquit probablement en 1622 ; car on ne sait pas précisément en quelle année il vint au monde. Son père, Robert Sydney, l'emmena dans ses ambassades à Copenhague et à Paris, et lui donna, dans ces deux grandes capitales, une éducation très-soignée, dont le jeune homme profita d'autant plus que la nature l'avait doué de dispositions heureuses et de rares talens. Robert s'étant rendu en Irlande, où éclata, vers la fin de l'an 1641, une révolte qui dura plusieurs année de suite, Algernon Sydney se signala tellement par sa bravoure dans plusieurs combats contre les rebelles,

qu'il reçut, en 1647, les remerciemens du parlement, et qu'il obtint plus tard le gouvernement de Douvres. Au mois de janvier de l'année suivante, il fut désigné pour être l'un des juges de l'infortuné roi Charles I.er; mais il refusa, pour des raisons qui sont inconnues aujourd'hui. Cependant il était zélé démocrate, tant par goût que par principes : il devint l'ennemi le plus ardent de Cromwell, quand celui-ci s'empara des rênes du gouvernement, et il lui voua une haine implacable, aussi bien qu'à Richard, son fils et son successeur. En 1649, après l'abdication de Richard et le rétablissement du parlement, il fut nommé membre du conseil d'état, et bientôt après envoyé en ambassade à Copenhague pour y négocier la paix entre le Danemarck et la Suède. Il ne parvint pas à remplir entièrement sa mission, parce que l'amiral Montagu, qui était secrètement voué au parti de Charles II, ne le seconda pas, et abandonna le Sund avec sa flotte. D'ailleurs Sydney étant connu pour un chaud républicain, et pour s'opposer à ce que le parti royaliste fût réintégré dans ses droits, ne reçut que des politesses froides et embarassés de la cour danoise, ce qui lui rendit le séjour de Copenhague très-désagréable.

La meilleure source pour connaître la situation où Sydney se trouvait à cette époque, est une lettre touchante, dans laquelle son père, d'un ton cependant très-doux et très-modeste, non-seulement lui reproche l'indifférence qu'il témoignait pour ses sages conseils, mais encore l'accuse de plusieurs imprudences démocratiques qui devaient nécessairement lui attirer la haine du parti royaliste, alors dominant en Angleterre, de sorte que rien n'était plus prudent pour lui que de renoncer à son ambassade, et de vivre loin de la Grande-Bretagne jusqu'à ce que les circonstances, étant

devenues plus favorables, lui permissent de revenir en toute sûreté dans sa patrie, puisqu'il avait été exclus de l'amnistie générale accordée précédemment. Il faut que la haine personnelle du roi Charles II contre lui ait été poussée bien loin, si les anecdotes rapportées dans la lettre du père sont vraies, comme on peut à peine en douter. Un registre ayant été présenté un jour à Algernon Sydney, au nom de l'université de Copenhague, pour qu'il y laissât un souvenir, il écrivit le distique suivant :

. . . Manus hæc inimica tyrannis
Ense petit placidam suâ libertate quietem.

et il mit son nom au-dessous. Un anglais établi à Copenhague lui dit : « J'espère que vous n'avez pas « été l'un des juges du dernier roi, et que vous n'a- « vez point eu part au crime de sa condamnation à « mort. » *Un crime*, répondit Sydney, tu appelles « crime l'action la plus juste et la plus honorable « qui ait jamais été faite en Angleterre, ou en aucun « lieu du monde !. » Il apprit un jour qu'on devait l'arrêter; il s'adressa immédiatement au roi de Danemarck lui-même, et lui dit : « Je sais qu'on a le « dessein de m'incarcérer : qu'est-ce qui a formé ce « projet ? *Est-ce nôtre bandit ?* » Il désignait le roi Charles II par cette épithète. Le père remarque avec raison, dans sa lettre, que des expressions semblables ne doivent jamais s'échapper de la bouche d'un ambassadeur, et ne peuvent jamais non plus être oubliées des personnes à qui elles s'adressent, Il ajoute que toutes ces offenses personnelles font une impression plus vive que d'autres actes hostiles, quoique les suites de ces derniers soient ou puissent être encore plus à craindre.

A l'époque de la restauration de Charles II sur

le trône d'Angleterre, Sydney quitta son ambassade de Copenhague, et se rendit, par Hambourg et Francfort-sur-le-Mein, à Rome, où il passa l'année 1660. Il parcourut ensuite la Suisse, la France, les Pays-Bas et l'Allemagne. En 1665, la guerre ayant éclaté entre la Grande-Bretagne et les Pays-Bas, le roi Charles II envoya deux individus à Augsbourg pour l'assassiner. Les meurtriers fussent vraisemblablement parvenus à exécuter leur projet, si la guerre qui venait de s'allumer n'eût engagé quelques jours auparavant Sydney à quitter la Bavière pour passer en Hollande.

Enfin, après avoir erré jusqu'en 1677 hors de sa patrie, il obtint son pardon et la permission de rentrer en Angleterre, sous la promesse solennelle qu'il fit de mener désormais une conduite tranquille et obéissante. Suivant quelques historiens, cette permission lui fut ménagée par la cour de France, aux intérêts de laquelle on l'accusa pour cette raison, dans la suite, d'adhérer avec trop de partialité. Mais une de ses lettres nous apprend qu'il dut sa grâce à Henri Savile, ambassadeur d'Angleterre en France. Plus tard, il prit part aux délibérations du parlement, dont il avait été nommé membre par plusieurs communes, et où il ne cessa jamais de se distinguer par le zèle et le courage avec lesquels il défendit les droits et la liberté de son pays : ce qui ne pouvait pas contribuer à éteindre la haine du roi et du parti royaliste, et devait au contraire la rallumer de nouveau.

En 1683, il fut soupçonné d'avoir pris part au célèbre *Rey-House plot*, arrêté, accusé de crime de haute trahison, et déclaré coupable, quoique les juges ne pussent alléguer aucune preuve péremptoire et légitime contre lui. Son supplice fut différé de trois semaines, parce que le peuple

se prononça ouvertement contre la procédure, qui lui parut un exemple de l'injustice la plus criante. Sydney fit parvenir au roi un mémoire dans lequel il demandait la révision du procès ; mais le lord Jefferies qui l'avait condamné, déclara que Sydney ou lui-même devait mourir. Le jugement fut donc maintenu. Sydney en reçut la nouvelle avec le plus grand sang-froid, et témoigna seulement combien il regrettait, par amour pour ses concitoyens eux-mêmes, qu'ils souffrissent l'injustice commise envers lui.

Avant sa mort, il écrivit une apologie qui est parvenue jusqu'à nous. Elle prouve que le prétexte de sa condamnation ne fut pas tant la part qu'on l'accusait d'avoir prise à une conspiration contre le roi, que le contenu de l'ouvrage qui a rendu son nom immortel, et dont on trouva le manuscrit, à la vérité encore imparfait, dans ses papiers. « La seule « preuve, dit-il, qu'on ait que ces papiers sont réel« lement de moi, c'est la ressemblance de l'écriture « avec la mienne ; mais il est tellement facile de « contrefaire et d'imiter l'écriture, qu'une pareille « preuve ne passe jamais pour évidente en Angle« terre dans des cas semblables. Quand bien même « on m'eût vu écrire ces papiers, le contenu n'en « devrait pas être qualifié de crime. Il font partie « d'un grand traité que j'écrivis, il y a un nom« bre d'années, contre le livre de Robert Filmer, « ouvrage que tous les gens raisonnables savent re« poser sur de faux principes, et n'être pas moins « dangereux pour le gouvernement que pour le « peuple. » Sydney fait alors connaître le but principal de son traité. Il soutient que le contenu en est d'accord avec les dogmes des écrivains les plus célèbres et les plus estimés de tous les temps, de tous les peuples et de toutes les religions, que

les rois les plus sages et les meilleurs en ont constamment reconnu la vérité, et enfin qu'il est confirmé par l'Écriture-Sainte elle-même. Si cependant l'auteur s'est trompé, ajoute-t-il, c'est par des raisonnemens et des écrits qu'on doit le réfuter. Personne n'a jamais été puni, dans un cas semblable, avant d'avoir été convaincu de son erreur, et jamais on n'a soumis un écrit à l'examen d'un jury qui était entièrement incapable de le comprendre.

La méchanceté des ennemis de Sydney devient encore plus frappante quand on prend en considération les circonstances rapportées dans son apologie : que le traité en question n'était point achevé, qu'il exigeait encore plusieurs années pour l'être, et que vraisemblablement il n'eût jamais été terminé. Depuis très-long-temps que le manuscrit était écrit, il n'avait jamais été revu : il n'avait été communiqué à personne ; on n'en fit pas paroître un cinquième, ni lire un dixième. Ainsi une chose, dont ceux qu'on prétendait avoir conspiré avec Sydney n'avaient jamais eu la moindre connaissance, passa pour avoir eu la destination d'exciter le peuple à exécuter le plan de la conjuration. On prétendit y trouver des allusions parlantes aux circonstances et aux personnages du temps, quoiqu'elles n'y existassent pas réellement. Tout ce qu'on y rencontra sur l'expulsion des Tarquins, la rébellion du peuple contre Néron, l'assassinat de Caligula et de Domitien, la translation de la couronne de France des Mérovingiens à Pépin, et des descendans de ce dernier à Hugues Capet, tous ces détails furent considérés comme des applications indirectes au roi d'Angleterre. On ne songea pas que, si de pareilles actions politiques sont condamnables, nul roi dans le monde n'a de droits légitimes à la couronne qu'il porte, à moins qu'il ne puisse

prouver qu'il descend du fils aîné de Noé, et que le trône a été transmis par une succession non interrompue jusqu'à lui. Or, comme cette déduction est impossible, et que le droit des rois est par conséquent sujet à contestation, il vaut donc mieux qu'ils avouent devoir leur couronne au consentement des peuples, que de prétendre fonder leur droit sur l'usurpation et la violence, cas dans lequel on peut employer les mêmes moyens pour les précipiter du trône.

Enfin, Sydney proteste solemnellement contre la procédure juridique dont il fut la victime. Il remercie Dieu de ce que, de l'aveu même de ses ennemis, il meurt martyr de la vérité et des principes qu'il a défendus depuis sa jeunesse. Il fut décapité le 7 décembre 1683.

Pendant la révolution qui survint en 1688 chez les Anglais, on reconnut son innocence, et on rendit à sa mémoire la justice qui lui était due. Le Parlement consacra une de ses premières assemblées à révoquer la sentence prononcée contre lui, et à déclarer toute la procédure contraire à la justice et aux lois.

L'évêque Burnet trace le portrait suivant de Sydney : « C'était un homme d'un courage extraor-« dinaire, persévérant jusqu'à l'opiniâtreté, droit et « sincère, mais d'un caractère austère et âpre qui ne « pouvait supporter la contradiction. Il semblait « croire au christianisme, d'après une idée qu'il s'en « était formée lui-même ; cependant il était contraire « à tout culte public de Dieu, et en général à tout « ce qui ressemblait à une Église. Il tenait fermement « aux principes républicains, et il devint l'ennemi « de Cromwell, dès que celui-ci se fut élevé au pro-« tectorat. Il connaissait l'histoire de la constitution « anglaise dans toutes ses branches, bien mieux

« qu'aucun de ses contemporains. En même temps « il possédait un talent particulier pour capter le « peuple, et lui faire adopter ses opinions. »

L'ouvrage de Sydney sur le gouvernement (*Discourses concerning government*) est un livre classiques dans la littérature du droit politique et de la politique. L'auteur lui-même a tracé dans son apologie les caractères essentiels des principes qui s'y trouvent exposés. C'est d'après lui que je vais les faire connaître ici.

L'intention spéciale de Sydney était de développer et de prouver les maximes fondamentales suivantes : Dieu a donné aux peuples la liberté d'établir les gouvernemens qui leur semblent être les meilleurs. Les rois ne sont faits que pour veiller au bonheur des peuples, qui ne sont au contraire point destinés à fonder la gloire et la majesté des potentats. Les droits et le pouvoir des rois ne sont, dans chaque contrée, que ce que les lois du pays prescrivent qu'ils soient. Comme les rois s'engagent par serment à observer ces lois, il règne entr'eux et les peuples un pacte en vertu du caractère obligatoire duquel on ne peut faire aucune infraction aux lois sans que tout l'édifice politique ne soit en danger de s'écrouler. L'usurpation ne donne jamais un droit, et les ennemis les plus redoutables des rois sont ceux qui accroissent leur autorité jusqu'au point d'accorder tous les droits imaginables aux usurpateurs. De semblables usurpations se bornent rarement à causer la mort de la personne ou de la famille du roi. Elles récompensent encore les plus grands crimes par les priviléges les plus éminens. Si donc on introduit une pareille théorie du droit politique parmi le peuple, elle excite les hommes à détrôner et à anéantir les rois bien plus que n'auraient pu le faire toutes les passions mises jusqu'à ce jour en fermentation dans les têtes les plus exaltées.

Nul prince n'est plus assuré sur son trône lorsque tout usurpateur peut compter qu'il obtiendra par-là le droit d'exercer un pouvoir illimité sur les peuples asservis. Il y aura bien peu d'usurpateurs assez humains pour épargner au moins les bons.

On voit, d'après cet exposé, tracé par Sydney lui-même, du caractère de son ouvrage, qu'il le dirigea en général contre le despotisme arbitraire, soi-disant fondé sur l'usurpation, parce qu'il trouvait ce mode de gouvernement nuisible et dangereux, non-seulement pour les peuples, mais encore pour les rois eux-mêmes. L'autorité illimitée des princes, *le pouvoir indépendant du consentement des peuples*, ne pourraient reposer que *sur un ordre établi par Dieu, ou sur l'usurpation*. Mais, comme nul monarque ne peut prouver qu'il a été placé originairement par Dieu sur le trône, puisque Robert Filmer a vainement essayé de le démontrer pour tous les rois, l'usurpation demeure le seul principe d'un despotisme légitime. Cependant, si on admet la validité de ce principe, *on justifie en même temps toutes les rébellions;* car tout rébelle qui parvient à exécuter son plan, acquiert le droit d'usurpation, et il peut sévir tant contre la personne et la famille du roi, que contre ceux de ses sujets qui lui ont voué et qui lui vouent même encore obéissance.. Ainsi, d'après ces principes du droit politique admis par le parti royaliste, et dont la réfutation fit condamner Sydney à mort, Cromwell était un souverain parfaitement légitime, parce qu'il avait été un usurpateur heureux. En effet, la contradiction qui régnait entre les principes et le but des royalistes anglais, sautait tellement aux yeux, qu'on trouve la vraie cause de la condamnation de Sydney, non pas dans son livre, mais plutôt dans la haine personnelle que le roi Charles II et ses partisans enthousiastes lui portaient. Mais on ne

peut non plus disconvenir que la même contradiction entre les principes et le but ne soit encore manifeste dans les gouvernemens despotiques d'aujourd'hui, lesquels sacrifieraient un antagoniste de leurs principes à leur prétendu intérêt, quand bien même il leur faciliterait l'obtention du but par son opposition même, et le feraient avec non moins d'ardeur peut-être que les royalistes n'en mirent à immoler Sýdney aux leurs, sous le règne de Charles II.

Ayant déjà fait connaître l'intention et les traits caractéristiques de l'ouvrage de Sydney, je dois me contenter maintenant de tracer une esquisse générale du contenu même de ce livre. Comme l'auteur écrivait à proprement parler contre Robert Filmer, son principal objet fut de combattre le préjugé que le pouvoir souverain émane immédiatement de Dieu, et de démontrer qu'on ne peut considérer ni la Bible comme la source du droit politique, ni les théologiens comme les interprètes de ce même droit et les législateurs. Tel est le sujet sur lequel roule la plus grande partie de la première section de ses recherches. On doit en apprécier le mérite d'après l'époque où il vivait, et où ce préjugé régnait encore, mais non d'après les opinions actuelles des savans et des hommes d'état en matière de droit politique et de politique. Aujourd'hui on dispense un philosophe de prouver fort au long que la liberté des hommes et des peuples se fonde sur la nature de l'homme, et non sur un dogme théologique; qu'ajouter aveuglément foi à un principe de droit public admis arbitrairement, comme, par exemple, à celui que le pouvoir souverain émane de Dieu, n'appartient qu'aux ignorans et aux insensés, puisque le véritable principe du droit politique doit être un résultat des recherches libres de l'esprit et de la raison: que faire dépendre des peuples entiers de la volonté

et du caprice d'un seul homme, c'est introduire un pur esclavage; que ni Adam, ni les Patriaches ne furent des rois dont le droit de domination ait été transmis aux souverains d'aujourd'hui, de sorte que ceux-ci pussent le réclamer comme héritiers en ligne directe; enfin, que le despotisme arbitraire ne peut pas non plus être considéré comme une suite de l'autorité paternelle. Mais, du temps de Sydney, c'était sur ces opinions que les politiques disputaient, ainsi que le démontrent les ouvrages de Locke. Elles passaient en outre pour sacrées, parce que la Cour les partageait en Angleterre; et, en les attaquant, on rendait donc un service d'autant plus grand au genre humain et aux droits naturels des nations, que les oppresseurs des peuples croyaient être autorisés par elles à se comporter comme ils le faisaient.

Après avoir réfuté les préjugés précédens, Sydney établit la maxime générale suivante, qui est le principe de son droit politique: *Toute autorité magistrale légitime et juste émane du peuple. Origo majestatis à populó*. C'est un droit naturel des nations que celui de se gouverner elles-mêmes, ou de se choisir des rois; la libre jouissance de ce droit populaire peut seule donner à un homme l'autorité sur les autres, et renfermer la raison qui fait que lui, et non un autre, est souverain. Mais si les peuples peuvent choisir eux-mêmes leurs souverains, et donner au gouvernement la forme qui leur plaît, ils ont aussi le droit de changer de monarque, et même de détruire la forme de leurs constitutions. L'état existe pour les sujets, et non pour les rois; *l'autorité, d'après les lois de la nature, ne doit pas être une jouissance, mais bien un fardeau pour celui à qui elle est confiée*. Les lois de chaque peuple fournissent donc aussi la mesure de l'étendue et du mode de manifestation de l'autorité magistrale.

Sydney fait quelques remarques très-instructives sur la bonté et la convenance des différentes constitutions elles-mêmes, notamment de celles qu'on appelle pures. Cependant ses observations dénotent une aversion très-décidée pour la monarchie.

Il pose d'abord le principe suivant, qui, au premier aperçu, semble être paradoxal: *Les hommes et les animaux n'ont point de goût naturel pour la monarchie.* Ceux qui veulent que la monarchie soit la meilleure forme de l'état, et la seule juste, ont soutenu le contraire, pour en conclure que Dieu lui-même, Créateur de la nature, a prescrit la forme monarchique aux hommes; qu'on doit en conséquence la considérer comme une institution divine, et que Dieu lui-même régit monarchiquement le monde. Les animaux ne peuvent pas avoir de tendance naturelle à la monarchie, parce qu'ils n'ont pas la plus légère idée d'aucune forme de gouvernement, qu'ils sont incapables de distinguer les différentes espèces de constitutions, et qu'ils ne peuvent en conséquence pas avoir de goût plus prononcé pour l'une que pour l'autre. Celui qui cite le lion et l'aigle, rois des quadrupèdes et des oiseaux, ou le taureau et le bouc, conducteurs de leurs troupeaux, prouve seulement que le pouvoir des monarques est un pouvoir brutal, tendant à opprimer et à détruire tout ce qui peut lui opposer de la résistance, et dénué de toute bonté ou de toute justice. Si la comparaison tirée des animaux devait prouver quelque chose de plus, ce serait que ceux seulement qui ne connaissent ni le droit, ni la raison, ni la religion, ont une tendance naturelle à ne se servir de leur force que pour réduire sous le joug ceux qui sont plus faibles qu'eux; mais elle ne prouve pas que les hommes se soumettent volontairement à l'autorité du seul individu qui peut

leur résister : tous ces argumens ne prouvent rien en faveur de la monarchie.

Mais, quand bien même les animaux auraient naturellement de la tendance à ployer sous l'autorité d'un seul, il est cependant impossible d'en attribuer une pareille à tous les hommes. Si ceux ci l'avaient tous, jamais ils ne pourraient s'en écarter, à moins que la contrainte ne les éloignât de leur direction naturelle; cas qui ne saurait avoir lieu ici, parce que toute force antagoniste est inconcevable. Or, il est évident qu'une foule d'hommes s'en sont écartés, puisqu'il a existé, et qu'il existe encore aujourd'hui tant de formes différentes de gouvernemens. Il n'y a donc point chez les hommes en général de tendance naturelle à une forme donnée de constitution; ils choisissent celle qui leur paraît être la meilleure. Mais si des hommes brutes et ignorans ont du goût pour la monarchie, ou éprouvent pour elle une passion irréfléchie, les autres ne sont pas plus obligés de les imiter en cela, qu'ils ne le sont d'aller habiter le creux des arbres, comme leurs pères le faisaient avant d'avoir des habitations plus commodes, ou de vivre de glands, ainsi que les premiers hommes y furent contraints.

Sydney n'admet pas non plus d'autres autorités en faveur de la prééminence du gouvernement monarchique. Il assure que la constitution donnée par Dieu aux Israélites était aristocratique, et que si la plupart des rois de Judas et d'Israël furent malheureux, c'est parce qu'ils voulurent s'arroger un pouvoir despotique, et renverser l'aristocratie. Aristote n'était pas partisan absolu de la monarchie, ni ennemi absolu du gouvernement républicain; mais il les approuvait ou rejettait tous deux suivant les circonstances. C'est avec le plus grand tort qu'on re-

garde ce chef des philosophes comme le coryphée du despotisme.

Ensuite Sydney développe les avantages que les gouvernemens républicains ont sur les monarchiques, et il appuie ses maximes d'exemples bien choisis qui lui sont fournis par l'histoire. La liberté politique produit l'ordre, engendre la vertu, et donne un caractère fixe aux nations. L'esclavage est accompagné des vices, de la bassesse des sentimens, de la lâcheté, de la faiblesse et du malheur.

Les vertus, la puissance et la gloire des Romains commencèrent et finirent avec leur liberté. Une révolte du peuple n'était dangereuse à Rome qu'autant que quelques citoyens acquéraient un pouvoir qui surpassait celui des lois. C'est ainsi que l'empire romain tomba peu à peu, et chaque jour de plus en plus, en décadence, lorsque le gouvernement s'y trouva concentré entre les mains d'un seul. Les meilleures constitutions, dans le monde, furent toujours composées de la monarchie, de l'aristocratie et de la démocratie. Les bons gouvernemens admettent des changemens dans les détails de leurs institutions, pendant que les fondemens demeurent inébranlables. Xénophon, quand il blâme les désordres de la démocratie, favorise l'aristocratie, mais non la monarchie. La corruptibilité et la corruption qui sont, pour ainsi dire, endémiques à la cour, se rencontrent plus rarement dans les républiques. La passion naturelle de l'homme pour la liberté est tempérée par la raison, qui forme, à proprement parler, le caractère de sa nature. Il est plus facile de maintenir la paix, et de conduire la guerre, dans les gouvernemens républicains, que dans les monarchies absolues. En général, les états sont belliqueux ou pacifiques suivant la différence de leurs constitutions ; mais le meilleur des gouvernemens est celui qui présente les

meilleures dispositions pour la guerre, car c'est lui qui donne le plus de sûreté et d'énergie au peuple. Les républiques sont aussi moins exposées que les monarchies aux troubles politiques, qu'il est également plus facile d'y appaiser.

En supposant même que les dissentions politiques et les révoltes soient plus fréquentes dans les républiques que dans les monarchies, et qu'on puisse tirer de là une conclusion favorable à ces dernières et défavorables à celles-là, les tumultes et les guerres civiles ne sont pas à beaucoup près les plus grands maux dont une nation puisse être atteinte. L'homme n'a pas de bien préférable à la vie. On peut donc poser en principe que les plus mauvaises constitutions sont celles sous lesquelles l'expérience constate qu'il périt un plus grand nombre d'hommes. Mais on ne peut absolument pas prouver que, malgré les fréquentes guerres civiles dont elles sont le théâtre, les républiques causent la mort d'une quantité plus grande d'hommes que les états despotiques. Il est même facile de démontrer le contraire. Toutes les guerres civiles dans les états républicains dont l'histoire fait mention, n'ont jamais causé des boucheries pareilles à celles que les disputes des différens héritiers de la couronne occasionèrent dans les monarchies des Macédoniens et des Romains, d'Israël et de Juda, de France, d'Espagne, d'Ecosse et d'Angleterre.

Mais si on ne peut révoquer en doute la proposition que les plus mauvaises constitutions sont celles qui font périr le plus d'hommes, les monarchies présentent encore d'autres maux plus graves à l'égard desquels les républiques méritent la préférence sur elles. Il est malheureux que les hommes s'entr'égorgent dans des séditions, des tumultes et des guerres civiles, que ce mal se rencontre dans les républiques, et que ce soient même, on doit l'avouer,

les gouvernemens qui en sont le plus infectés ; mais il est encore bien plus malheureux de plonger les nations dans un tel état de détresse, de faiblesse physique et d'abattement moral, qu'elles n'aient plus ni la force ni le courage de combattre pour rien, que rien ne leur paraisse plus digne d'être défendu, et qu'elles donnent le nom de paix à la désolation et à la destruction. La Grèce autrefois fut le pays le plus heureux et le plus puissant, parce qu'elle était remplie de villes très-peuplées, où florissaient tous les arts dignes d'être estimés des hommes ; parce que les plus grands rois la respectèrent, la craignirent, et ne l'attaquèrent jamais qu'à leur honte ; parce que Babylone et Suse tremblèrent devant les armes de ses citoyens ; et parce que le courage national, exercé et fortifié dans les troubles civils, qu'on prétend cependant faire passer pour les plus grands maux des républiques, était arrivé au point que rien ne pouvait plus lui résister. Aujourd'hui la Grèce est le pays le plus misérable et le plus ignoré, la paix y habite au sein des villes converties en déserts, et les tristes débris de ses peuples épuisés, cherchant un abri sous des monceaux de ruines, ne possèdent plus rien qui soit digne d'exciter des contestations entre eux : ils n'ont ni l'esprit ni le courage de s'opposer aux injustices que l'orgueil d'un maître insolent les oblige journellement de supporter. Tant que la Grèce fut habitée par des nations qui se gouvernèrent à leur gré, elle eut à soutenir quelquefois des guerres intestines, et fréquemment des guerres étrangères ; mais les peuples étaient libres, ils vivaient dans leur patrie, ils étaient toujours disposés à combattre pour elle. Ceux d'entr'eux que le destin favorisait acquéraient plus de force et de puissance, et ceux-mêmes qui étaient les plus malheureux à une certaine époque, ne tardaient cependant pas à trouver les moyens de réparer

les pertes les plus considérables, pourvu seulement qu'ils conservassent un gouvernement libre. Tant que les Grecs furent possesseurs libres de leurs biens, ils ne souffrirent aucune irruption sur leur territoire, parce qu'ils voyaient bien que la perte de leur *liberté* et de leur propriété en serait la suite. Cette disposition des esprits fut certainement la source de dissentions domestiques et de guerres fréquentes; mais elle stimulait en même temps le courage, elle entretenait une bonne discipline, et la population même augmentait, comme l'expérience nous apprend que les choses ont lieu, suivant l'opinion paradoxale de Sydney, chez les peuples qui font souvent la guerre. Nul pays ne déploya plus d'énergie que l'Italie à l'époque où elle fut attaquée par Annibal, après la défaite duquel aucun peuple de la terre n'eut plus assez de pouvoir pour lui résister. Cependant les Romains s'entr'égorgeaient aussi; mais leurs ennemis n'en trouvèrent pas moins toujours leur tombeau dans l'Italie. Maintenant les choses ont pris une toute autre tournure, par l'effet de ces gouvernemens tant vantés, sous lesquels les Italiens vivent de nos jours. Les soins paternels du roi d'Espagne, du Pape et des autres princes, ont, à la vérité, fixé la paix parmi eux; depuis longues années, il n'est pas question de la moindre révolte chez les peuples de cette contrée; les habitans peu nombreux, et à demi-morts de misère, n'ont pas non plus le loisir d'y songer; leur sommeil n'est interrompu que par le sentiment de la faim, par les cris de leurs enfans, et par les hurlemens des loups. Ces villes guerrières, autrefois si grandes et si agitées, ont fait place à des amas de misérables cabanes, et l'orgueil des anciens démocrates est tellement abaissé, que le plus indigne des publicains peut, sans crainte, extorquer à l'infortuné Italien l'argent avec lequel celui-ci devrait nourrir sa famille.

A Rome même, on peut être assassiné par un prêtre, ou être empoisonné par un ennemi qui désire posséder notre fortune, notre femme, notre amante ou notre enfant. Mais, il faut dire la vérité, on ne voit pas la plus petite trace de fermentation dans le peuple : les princes ne craignent pas plus un Gracchus qu'un Annibal, et, au lieu d'épuiser leurs sujets par la guerre, ils cherchent uniquement à les dépouiller de leur or et de leurs héritages par des lois perverses, par des juges corrompus et sans impartialité, par de faux témoignages, et par d'interminables procès. Où de pareils arts florissent, les campagnes sont incultes, et ceux qui excitaient autrefois des troubles dans des villes bien peuplées jouissent aujourd'hui du calme et de la paix dans des déserts arides.

Sydney fait encore mention d'un mal plus terrible que les guerres civiles, et également plus commun dans les monarchies que dans les républiques. *Prohibere nasci, est occidere*, dit Tertullien dans une autre occasion. Les gouvernemens les plus altérés de sang sont donc ceux qui enlèvent aux sujets les moyens d'exister, qui abandonnent les uns à toutes les horreurs de la misère, qui obligent les autres à fuir le sol de leur patrie, et qui favorisent en général le célibat, parce que toutes les ressources qui pourraient suffire à l'entretien d'une famille sont hérissées de difficultés, ou même détruites pour la grande multitude. Au milieu des révoltes qui furent causées à Florence, et dans les autres lieux de la Toscane, par les guerres sans fin des Guelphes et des Gibelins, de la noblesse et du tiers-état, les villes demeurèrent cependant bien peuplées, puissantes et riches. (Sydney paraît avoir oublié que la principale cause en fut la nouvelle direction que le commerce prit après la découverte de l'Amérique et celle de la

route des Indes par le Cap-de-Bonne-Espérance). Dans l'espace de moins d'un siècle et demi, le gouvernement pacifique des Médicis diminua des neuf dixièmes la population de la Toscane. Lorsque Philippe II, roi d'Espagne, céda Sienne au duc de Florence, son ambassadeur auprès de la cour de Rome manda au prince italien qu'on lui abandonnait une population de plus de soixante-cinq mille âmes, et à peine compte-t-on aujourd'hui vingt mille habitans tant dans la ville que sur son territoire. Pize, Pistoje, Arezzo, Cortone, et plusieurs autres villes autrefois florissantes et richement peuplées, sont déchues dans une égale proportion, et Florence même l'est plus que toute autre. Après avoir été tourmentée par des troubles intestins et des guerres pour la plupart malheureuses, cette dernière ville était cependant encore si puissante sous Charles II, roi de France, que, quand ce monarque, qu'on avait accueilli avec toute son armée, parce qu'on lui supposait des dispositions amicales, et qui conquit ensuite les états napolitains avec cette même armée, prétendit parler en maître, le peuple courut aux armes, et lui inspira une frayeur telle qu'il s'estima heureux de pouvoir quitter la ville aux dures conditions qui lui furent imposées. Machiavel raconte que, de son temps encore, Florence et le Val-d'Arno, petit territoire qui en dépendait, pouvaient, au son du tocsin, rassembler dans l'espace de quelques heures trente-cinq mille hommes en état de porter les armes, au lieu qu'aujourd'hui cette ville, de même que toutes les autres cités de la Toscane, est tombée dans un tel état de faiblesse, de dépopulation, de pauvreté et d'avilissement, qu'elle ne peut ni résister à la tyrannie de son propre souverain, ni défendre, soit elle-même, soit son prince, contre les ennemis du dehors. Les anciennes familles sont dispersées ou

éteintes ; et les plus considérables ont été s'établir à Venise, à Gênes, à Rome, à Naples ou à Lucques. Ce ne sont pas là les suites de la guerre ou de la peste ; car les Florentins jouissent de la tranquillité intérieure la plus parfaite, et ne connaissent d'autre mal que la forme de leur gouvernement. Mais, dit Sydney, celui qui les a délivrés de leurs troubles politiques et de leurs factions ne mérite pas plus d'éloges qu'un médecin qui se vante de n'avoir pas laissé un seul malade dans une maison confiée à sa surveillance, parce qu'il les a tous empoisonnés. C'est encore d'une manière analogue que les Espagnols ont procuré la paix aux royaumes de Naples et de Sicile, à l'Amérique, et à d'autres contrées. Le résultat est donc que les gouvernemens despotiques dépeuplent et ravagent les pays en leur donnant la paix. Les républiques ont toujours pour suite la population, la force, la puissance, la richesse et le courage des citoyens, parce qu'elles leur ouvrent et leur offrent des voies et des moyens de subsistance, favorisent l'affluence des étrangers, et inspirent à tous les sujets un tel amour pour la patrie que chacun considère la chose publique comme la sienne propre, et se trouve constamment disposé à la soutenir. Il en peut, à la vérité, résulter quelquefois des troubles et des guerres, comme il est aussi possible que l'homme le mieux portant soit atteint de maladies : lorsque chacun prend intérêt au bien public, les opinions peuvent être partagées, et certains hommes causent du mal par leurs erreurs, tandis qu'ils n'ont cependant en vue que la prospérité commune ; mais s'il ne s'élève pas un tyran, si le républicanisme, source de la félicité de la nation, n'est pas aboli, ou si l'état ne succombe pas sous la puissance irrésistible d'un peuple étranger, la république ne tarde pas à se re-

lever, et à devenir presque toujours plus florissante qu'elle ne l'était auparavant.

Cependant, lorsqu'une fois un gouvernement monarchique est introduit, ou passe pour le meilleur et le plus convenable, il a aussi ses limites et ses lois calculées sur la raison et le but final de l'état. C'est là l'objet de la dernière section du livre de Sydney. Les argumens sont encore tirés soit des faits historiques, soit des principes de la morale et du droit.

Comme les rois ne sont pas les pères de leurs sujets, et qu'ils ne surpassent pas non plus tous les autres citoyens en vertu, ils ne peuvent pas avoir d'autre autorité légitime que celle qui leur est concédée par les lois. Ils n'ont absolument point le privilége d'agir sans restriction d'après leur volonté arbitraire. La liberté des peuples n'est pas un présent des rois : c'est un don de Dieu et de la nature ; mais les pactes conclus entre les souverains et les peuples, et qui déterminent les lois pour l'autorité magistrale et son exercice, sont valables, solennels et obligatoires. La Bible ne confirme pas la légitimité d'une monarchie illimitée. Les rois d'Israël et de Juda étaient soumis à une loi, qu'ils ne pouvaient enfreindre sans exposer leurs jours. Samuel ne décrivit pas aux Israélites l'excellence d'une monarchie absolue, mais les maux qu'ils avaient à souffrir sous ce gouvernement. Il le fit pour leur ôter le désir d'avoir un roi. Les mauvais rois avaient attiré jusqu'alors tant de malheurs sur la tête de leurs peuples, que la raison et la justice prescrivaient à toutes les nations de chasser les monarques quand elles en auraient le courage et l'énergie. En désirant un roi semblable à ceux qu'avaient leurs voisins, les Israélites souhaitaient un tyran, quoiqu'ils ne le qualifiassent pas de cette épithète. Sydney donne ici

aux nations qui veulent avoir des rois le conseil d'empêcher que ces rois deviennent trop célèbres, trop puissans et trop riches. Par impôts, on ne doit comprendre autre chose que ce que les lois de chaque nation accordent aux souverains pour couvrir les frais de l'administration publique de l'état. Les levées arrachées par force aux Romains, et les sommes extorquées aux Juifs n'ont donc pas le moindre rapport avec les impôts proprement dits. Quand l'apôtre Saint-Paul enjoint d'obéir à l'autorité, il comprend sous ce titre toutes les espèces de gouvernemens aussi bien que la monarchie.

Ce qui n'est pas juste, ne peut jamais être loi ; et on ne doit aucune obéissance à ce qui n'est pas loi. Les droits et l'autorité d'un roi dépendent de la constitution, et non pas de son nom. Les lois sont faites pour diriger les princes dans leur conduite, et pour borner l'abus de leur pouvoir quand ils refusent de se laisser guider. Les lois ne sont point faites par les rois, non pas parce que les princes s'occupent d'affaires plus importantes que l'administration de la justice, mais plutôt parce que les nations veulent être gouvernées d'après une règle fixe, et non d'une manière arbitraire. La croyance générale que les rois gouverneront bien ne donne aucune garantie sûre au peuple. Il est absurde d'espérer que les lois de la nature soient observées par des tyrans qui se révoltent contre toutes les lois, ou qui s'élèvent au-dessus de toutes. Celui qui ne soumet les rois à d'autre loi que celle qu'ils ont en commun avec les tyrans, prêche hautement leur ruine. En général, un souverain légitime n'a pas de plus grand ennemi que celui qui s'efforce d'affaiblir ou de détruire l'effet du pacte fondamental existant entre lui et ses sujets, et de corrompre sa manière de voir et son caractère. Les ordres injustes du monarque ne sont pas

obligatoires, et personne n'est punissable de refuser d'y souscrire. Il ne peut jamais être avantageux au bonheur d'une nation que le souverain ait un pouvoir qui le rende supérieur aux lois. Celui-là n'est pas gouvernant, qui ne base point son autorité sur les lois, et qui en conséquence n'est pas plus établi qu'il n'est limité par elles. Sydney prétendait même refuser aux souverains le droit de faire grâce, droit qui doit exister à la vérité dans un état, mais qu'il ne faut pas laisser exercer par un prince, lequel peut être ignorant ou vicieux. Des personnes d'une droiture reconnue et d'un jugement sain doivent seules tempérer l'austérité et la rigueur des lois. Pour terminer ses argumens anti-royalistes, Sydney s'en rapporte encore à l'autorité d'Aristote, qui prouve qu'il ne faut revêtir personne d'un pouvoir absolu, parce que personne ne sait exercer ce pouvoir, ou qu'au moins on n'a pas encore trouvé un seul homme capable d'en bien user.

Sydney applique aussi d'une manière spéciale à la constitution anglaise ses maximes générales de droit politique et de politique. L'autorité royale n'existait pas dans l'origine chez les premiers insulaires de la Grande-Bretagne, et, quoiqu'elle s'y soit introduite, parce qu'elle y a été adoptée, ce n'est pas une raison pour qu'il faille nécessairement la conserver toujours. La grande Charte ne fut pas l'origine et la base, mais seulement la déclaration, des droits et de la liberté des Anglais. L'autorité royale ne fut pas limitée par elle et par les autres lois fondamentales, mais elle fut au contraire créée et établie; et la nation qui fit ces lois a aussi le droit d'en rectifier les vices et les imperfections. De tout temps le peuple anglais a été gouverné par lui-même, ainsi que par ses représentans, et le roi ne fut jamais propriétaire du territoire. Les nations libres ont le droit

de s'assembler où et quand il leur plaît, parce qu'elles ne peuvent pas se démunir de ce droit. Nul témoignage d'honneur et de respect, donné à un roi bon et juste, ne saurait diminuer la liberté d'une nation. On peut accorder au roi le droit de choisir les juges; mais il faut que la loi détermine et fixe l'autorité avec laquelle ceux-ci agissent.

La constitution anglaise, au jugement de Sydney, n'était pas originairement mauvaise. Les vices qu'on y a découverts dans les temps modernes proviennent du changement des mœurs et de la corruption des générations actuelles. Mais Sydney attribue à la constitution primitive de son pays des qualités propres qui n'existaient en réalité plus de son temps, qui étaient au moins sujettes à contestation dans l'origine, et en vertu desquelles les priviléges du roi auraient été singulièrement restreints, s'il avait pu développer son assertion. Il prétend, entr'autres, que le droit de convoquer et de dissoudre le parlement n'appartient pas au roi tout seul. Certainement le monarque peut assembler le parlement dès que les circonstances l'exigent, même lorsque la loi ne l'y autorise pas d'une manière formelle; car il se trouve à son poste, à-peu-près comme une sentinelle, pour épier avec attention les mouvemens de l'ennemi, et pour donner avis au peuple de son approche. Mais lorsque la sentinelle s'endort, néglige son devoir, ou travaille même à ruiner l'état, ceux qui sont intéressés à sa conservation ont le droit de mettre d'autres moyens en usage pour apprendre à connaître les dangers qui les menacent, et pour s'en préserver. L'ignorance, l'incapacité, la négligence ou la dissolution d'un roi sont de grands malheurs pour une nation; sa malveillance est pire encore; mais il existe toutefois des ressources pour prévenir la ruine de l'état. On peut même trouver, et on l'a

fait réellement, des moyens contre les vices les plus redoutables des rois. Les derniers rois français de la race des Mérovingiens et de celle des Carlovingiens causèrent de grands maux à l'état, dont le peuple prévint cependant la ruine totale. Édouard *II et* Richard II se rapprochèrent beaucoup d'eux en Angleterre ; mais on sait par quel moyen la nation anglaise sut se conserver. La question est de savoir comment on peut sauver l'état de sa ruine, et non de déterminer qui a le droit de convoquer le parlement. Les consuls, ou autres magistrats suprêmes, avaient certainement le droit d'assembler le sénat à Rome ; mais quand Annibal parut aux portes de cette ville, ou quand un autre danger imminent menaçait d'entraîner la ruine de l'état, si par hasard les magistrats étaient dans l'ivresse, ou trop peu clairvoyans, ou vendus à l'ennemi, quel homme raisonnable pensera qu'on se soit alors assujéti aux formalités ? Dans des cas d'une nécessité aussi urgente, chaque citoyen prend la place du roi, et celui qui connaît le danger ainsi que le moyen d'y obvier, a le droit de convoquer l'assemblée du sénat ou du peuple.

Sydney allègue encore plusieurs autres argumens en faveur de son assertion précédente :

1.° Le roi ne peut jamais avoir le droit de convoquer ou de dissoudre le parlement, s'il ne l'a pas reçu de la nation. Ce pouvoir, qui le constitue roi, lui donne aussi tout ce qui fait partie des droits de la royauté. L'autorité du souverain n'est donc point inhérente, mais bien déléguée, et celui qui s'en charge en est responsable à ceux qui la lui confient ; car *celui qui confère une autorité à quelqu'un en conserve toujours plus qu'il n'en abandonne*.

2.° La loi relative aux convocations annuelles du

parlement porte expressément que l'assemblée de ce corps, et par conséquent aussi sa durée, ne dépendent pas de l'autorité du roi. Ce serait en vain que le parlement se réunirait, s'il ne devait pas durer jusqu'à ce qu'il eût atteint le but pour lequel il s'est assemblé. Quand on accorde le but, il faut aussi accorder les moyens d'y arriver.

3.° Des Saxons, des Danois, des Normands, qui n'avaient aucune prétention à la couronne, furent nommés rois par les parlemens. D'autres princes furent bornés, ramenés à l'ordre, ou déposés par la même autorité. Maintenant, il est contradictoire que ceux qui n'étaient pas encore rois, et qui n'avaient pas le moindre droit de l'être, aient pu convoquer le parlement de leur autorité royale; et il est également absurde d'admettre que ceux qui portaient réellement la couronne, mais ne gouvernaient pas selon les lois, se fussent laissé limiter, redresser et déposer par le parlement, si l'existence ou la non existence de cette assemblée n'eussent dépendu que de leur volonté.

Là, Sydney se fonde sur des argumens calculés d'après le rapport naturel existant entre les rois et le parlement, c'est-à-dire, les représentans de la nation, mais qui ne fournissent toutefois pas des raisons positives suffisantes pour refuser aux rois d'Angleterre le droit exclusif de convoquer et de dissoudre le parlement. Dès que le roi a une fois obtenu ce droit du consentement de la nation, comme les Anglais l'ont en effet accordé au leur, à certaines conditions toutefois, on ne saurait le lui contester. C'est seulement lorsque le souverain viole des articles essentiels de la constitution que le peuple peut user du droit de nécessité, et considérer comme annulé le privilége qu'a le monarque de convoquer ou de dissoudre le parlement. Mais ceci est intimement lié

à une autre question plus générale : le soulèvement du peuple contre l'abus de l'autorité royale est-il juste et légitime ?

D'après la manière de voir de Sydney en matière de droit politique et de politique, on doit déjà s'attendre que sa réponse à cette question est affirmative. Il déclare expressément aussi qu'un soulèvement général de la nation ne peut pas être appelé une rébellion, ce qu'il prouve par les mêmes raisons que Locke, rendues seulement dans un style presque toujours plus énergique. Une rébellion qui a des causes justes est généralement considérée comme permise, puisque, quand elle réussit, chacun approuve le soulèvement du peuple, et cesse de le qualifier de rébellion. Le droit de se soulever est même absolument nécessaire au peuple pour le maintien et la sûreté d'une bonne constitution. De bonnes lois prescrivent des moyens sûrs et faciles contre les maux qui naissent des vices ou de la faiblesse des rois : lorsque ces lois manquent, il faut en promulguer. Mais le peuple, par qui et pour qui le souverain existe, peut seul juger si ce prince remplit ou non ses devoirs avec justice. Cela va si loin que la personne du monarque ne peut pas prendre elle-même de décisions à l'égard des affaires que la loi range dans ses attributions.

Quand, par exemple, la loi porte que le roi doit être juge suprême dans toutes les contestations, même les plus compliquées, si on voulait abandonner l'exercice réel de ce droit à la personne du souverain lui-même, il faudrait admettre que les rois ont toujours des connaissances parfaites en jurisprudence et en législation, en même temps qu'une droiture absolue, pour pouvoir agir dans tous les cas d'une manière conforme à ces lumières. Mais c'est là établir le gouvernement sur une chose purement

accidentelle, qui n'a jamais existé réellement, ou au moins qui ne se rencontre souvent pas, comme l'expérience et l'histoire de tous les peuples ne nous en fournissent malheureusement que trop d'exemples. Combien n'y a-t-il pas de souverains et de souveraines que l'âge, le sexe ou l'ignorance rendent inhabiles à prononcer dans les affaires même les plus insignifiantes, ou qui, en leur supposant les connaissances nécessaires, sont à chaque instant écartés de la justice par les passions et les vices qui les dominent ?

En outre, il faudrait, en admettant ce privilége royal, supposer que le monarque est présent dans tous les lieux où l'on a besoin de son nom. Mais cette supposition conduirait à des absurdités, dont les souverains se rendent en effet si peu coupables qu'ils n'assistent en personne à aucune opération judiciaire dans les formes. Ils ne peuvent même point le faire, non pas uniquement à cause de l'impossibilité physique qui résulte de la différence du lieu et du temps des affaires juridiques, mais encore à raison des rapports mêmes de la justice, et de la maxime que personne ne peut être jugé quand le roi assiste en personne à l'assemblée des juges. Louis XIII, roi de France, en fit l'expérience, lorsqu'il voulut être présent à la procédure du duc de Candale. Le président de Bellièvre lui répondit que le roi lui-même ne pouvait pas plus juger un individu à lui seul, que les juges ne pouvaient en juger un devant lui. A ces mots le monarque s'éloigna.

Dans la plupart des royaumes on accorde aux rois le droit de confisquer les biens des criminels. S'ils pouvaient alors juger en personne les délinquans, ils seraient à-la-fois juge et partie, ce qui, à raison des vices, des faiblesses et des défauts dont les souverains ne sont pas plus exempts que les autres

hommes, pourrait les porter à renverser de fond en comble la justice pour l'avantage de leur propre intérêt personnel.

Donc, si les lois concèdent aux rois des priviléges relatifs au pouvoir judiciaire, il faut qu'elles aient un sens particulier, ou que l'exécution n'en puisse avoir lieu que d'une manière particulière. Sous ce rapport, on ne peut point se tromper, à moins qu'on ne veuille tomber de soi-même dans l'erreur. Dans toutes les affaires publiques de l'état, il faut faire usage d'un nom quelconque, et nul ne convient mieux que celui du souverain. Ainsi, on conclut des traités et des alliances, non-seulement avec les rois et les empereurs, mais encore avec les doges de Gênes et de Venise, avec le sénat d'un canton suisse, avec le bourguemestre d'une ville libre impériale, avec le stadhouder des Pays-Bas-Réunis. Personne ne croira que ces conventions pussent être de quelque valeur, si elles ne liaient que les personnes aux noms de qui elles ont été conclues : donc ces personnes ne stipulent pas seulement pour elles, et leurs stipulations seraient nulles, si elles étaient purement personnelles. Les magistrats suprêmes ne peuvent non plus rien faire par eux-mêmes et pour eux-mêmes.

Comme on emploie le nom d'un roi dans les affaires extérieures sans que le souverain agisse par et pour lui seul, de même on en fait aussi usage dans les affaires intérieures de l'état. En conséquence, personne ne peut trouver étrange qu'à l'égard de ces dernières on se serve du nom du roi, sans qu'il doive ou puisse en avoir la moindre connaissance. Dans les cas de cette nature, le souverain, si on peut parler ainsi, est constamment mineur; il doit permettre que les choses suivent leur cours légitime, et les juges, quoique mis en place par lui, sont cependant tenus par leur serment de n'avoir

nul égard aux ordres qu'il donne de bouche ou par écrit. Si un homme est appelé en justice, il faut qu'il comparaisse ; et un criminel est jugé *coram rege*, non d'après l'opinion ou la volonté individuelle du roi, mais conformément aux lois du pays, *secundùm legem terræ.* La sentence prononcée doit avoir son exécution, qu'elle plaise ou non au souverain, parce qu'on suppose toujours *que le roi ne pourrait pas s'exprimer autrement que la loi*, et qu'il n'est jamais présent qu'autant que la loi l'exige. Sydney cite la réponse d'un lord anglais, détenu injustement en prison dans l'année 1681, à un juge ignorant qui lui conseillait de s'adresser au roi : « C'est précisément « là ce que je fais en m'adressant aux juges. Le roi « peut boire, manger et dormir où bon lui semble, « mais il doit siéger dans tout tribunal où la justice « se rend. » En effet, le roi est partout présent, en tant qu'on prononce dans l'état sur le juste et sur l'injuste : il ne dort jamais ; il n'est sujet à aucune incommodité ; il ne meurt non plus jamais, si ce n'est lorsque la nation cesse d'exister, ou se disperse au point que l'état lui-même disparaît avec elle. Jamais ce roi ne cesse d'exister chez toute nation qui a un pouvoir indépendant sur elle-même. Il existait aussi bien à Athènes et à Rome qu'à Babylone et à Suse, et on ne le trouve pas moins en Suisse et en Hollande, qu'en France, à Maroc ou en Turquie. C'est aussi à lui que nous devons une obéissance absolue et sans bornes. C'est devant ce roi, *qui ne commet jamais d'injustices*, que nous comparaissons, lorsque nous demandons justice, ou que nous rendons compte de nos actions.

Il paraît à la vérité, et c'est un argument auquel on a eu plus d'une fois recours, que l'autorité de mettre un terme à une discussion judiciaire, laquelle autorité doit être liée à la personne du roi, est une preuve

que tout acte quelconque de justice dépend de la volonté arbitraire du souverain. Mais, avant de tirer une conclusion générale de propositions antécédentes, il faut commencer par démontrer que celles-ci sont généralement vraies. Si elles sont fausses, on ne saurait en tirer aucune conclusion valable ; si elles ne sont vraies que dans certains cas, il est ridicule et absurde d'en tirer une conclusion générale. On ne saurait établir un vaste édifice sur des fondemens peu étendus.

Or, Sydney nie la validité générale des propositions antécédentes. Le roi ne peut terminer nul procès qu'un citoyen entreprend en son propre nom. Il ne peut affaiblir l'effet d'aucune sentence que ce même citoyen obtient à l'égard de l'affaire qui le concerne; il ne peut en aucune manière libérer un débiteur de l'obligation de rembourser son créancier, quelle que soit même l'exiguité de la dette. L'autorité du roi n'est donc point générale sous ce rapport, et, si elle n'est pas générale, elle ne peut pas non plus être inhérente à la personne royale ; mais elle lui est seulement déléguée par une autorité supérieure qui la lui confie, et qui, dans le même temps, la limite. C'est la loi qui fixe cette limitation : la loi est donc au-dessus du roi. La conduite du roi doit donc se régler sur la loi, et celle-ci n'est pas obligée de se ployer à la volonté du souverain. Mais l'extension des bornes de l'autorité royale ne peut être connue que par l'intention de la loi, et cette intention est si claire qu'il faut fermer volontairement les yeux pour la méconnaître. Il est donc impossible de concevoir que la même loi qui n'accorde pas au roi le droit de faire grâce à un homme passant sous un joug étranger, lui concède celui d'accorder la grâce à un autre homme qui assassine le père de quelqu'un, pénètre de vive force dans sa maison, le vole, maltraite ses

enfans et ses gens, le blesse, et met sa vie en danger. Quelque pouvoir que le roi ait dans de semblables cas, ce pouvoir repose toujours sur l'idée présomptive que celui qui a juré de ne refuser justice à personne ne sera pas parjure à son serment, et n'entravera pas la marche de la justice. On admet donc que le roi se bornera simplement à faire ce que la justice lui permet d'exécuter, *cum magnatum et sapientium consiliô*, et que les ministres ne lui conseilleront pas d'en agir autrement qu'il ne le doit faire pour atteindre au grand but de la loi, la justice et la sûreté publique. Cependant, si tout cela ne suffisait pas pour maintenir les choses dans l'ordre convenable, ou si le roi, oubliant son serment, entravait la justice, et la refusait à quelqu'un, ses conseillers mériteraient les châtimens les plus sévères, dans le cas où ils l'engageraient à faire une chose contraire à la loi sur laquelle se fonde le privilége du souverain. Ce privilége ne donne donc au roi d'autre avantage que celui de l'obliger à devenir lui-même responsable, quand il soustrait un malfaiteur à la punition qu'il a justement méritée.

Sydney s'étend encore sur un point d'une haute importance pour le droit politique, celui de savoir si les ordonnances des rois doivent être considérées comme des lois. Il répond d'une manière absolument négative. Suivant lui, ces ordonnances ne sauraient même passer pour les expressions de la volonté du monarque ; car le roi n'a d'autre volonté que celle qui lui est donnée par la loi. S'il s'écarte de la loi, il cesse d'être roi, et sa volonté n'a plus d'effet. D'ailleurs, les ordonnances ne sont que temporaires, et les ministres des princes les conseillent et les mettent en usage comme des moyens de faciliter l'exécution de la loi. Lorsqu'elles ne tendent pas à

ce but, les sujets ne doivent point y obéir, et il faut punir les ministres.

Les lois, ou reposent sur d'anciennes coutumes, ou sont des statuts. L'origine et le maintien en vigueur des premières dépendent du consentement général de la nation. Les autres tiennent leur autorité et leur force légale des parlemens, comme les préambules l'indiquent fréquemment. Ces statuts sont donc, après Dieu, la meilleure égide de la vie, de la liberté et de la propriété des sujets; ils n'émanent pas de l'humeur aveugle, inconstante ou corrompue d'un seul homme; mais ils proviennent de mûres délibérations prises par les hommes les mieux choisis de la nation, par ceux qui ont en même temps le plus d'intérêt à ce qu'elles soient durables. « Nos « pères dit Sydney en parlant spécialement de « l'Angleterre, se sont toujours reposés sur les sta- « tuts; j'espère que Dieu ne nous abandonnera pas « tellement, et que nous ne perdrons pas le courage « et le patriotisme à tel point, que nous nous laissions « enlever un héritage défendu si souvent par nos « ancêtres avec tant de bravoure et de constance. « L'expérience nous a fréquemment appris, il est « vrai, que les parlemens peuvent avoir aussi leurs in- « convéniens, que les vices introduits à dessein dans « ces assemblées y emportent quelquefois la balance; « mais ce n'en sont pas moins les meilleures garanties « que nous ayons, et il est donc toujours plus rai- « sonnable de dépendre d'eux que de nous sou- « mettre à ceux qui répandent dans leur sein la cor- « ruption, à laquelle seule ils doivent d'exciter au- « tant de soupçons. Quand bien même un parle- « ment se laisserait gagner, et préparerait l'escla- « vage et le malheur de la nation, celui de l'année « suivante n'en redressera peut-être les fautes de son

« prédécesseur qu'avec plus de sagesse, de courage « et d'énergie. »

Si tout était tellement confié à un roi, que ses ordonnances tinssent la place des lois, la nation serait exposée à une ruine inévitable dans le cas où cette puissance sans bornes tomberait entre les mains d'un monarque mal intentionné. En vain dit-on : nous avons un bon roi, qui n'abusera pas de son autorité ; car les meilleurs des hommes sont eux-mêmes trompés par la flatterie, et les têtes couronnées sont plus que toutes les autres entourées d'adulateurs. Le principal art du courtisan consiste à étudier les passions de son maître, et à le prendre du côté où il semble être le plus faible. Ce serait une grande rareté qu'un homme sans aucune faiblesse, et qu'on ne pût, par conséquent, surprendre sur aucun point. Or, une fois que le jugement d'un roi est capté et ébloui, lui-même et tous ceux qui dépendent de lui sont perdus. Il y a du danger alors à le contredire, quelque juste qu'il fût de le faire, et personne n'osera l'entreprendre, à moins d'être bien résolu de se sacrifier pour le bien public. La nature humaine est faible, et a besoin d'appui. Les actions vertueuses qui sont profitables à l'état devraient, autant que possible, pouvoir se faire avec sûreté, facilité et avantage pour celui qui les entreprend ; et on donne la plus grande preuve d'ineptie en portant les hommes à devenir ennemis de la prospérité commune, parce qu'on permet que les actions les plus condamnables soient des moyens d'arriver aux honneurs et à la faveur, tandis que personne ne peut servir sa patrie qu'en causant sa propre ruine et celle de sa famille.

Dans le cas dont il s'agit, la question ne concerne pas une personne donnée quelconque. Les mêmes maximes doivent être observées, que le trône soit

occupé par Moïse ou Samuel, ou qu'il le soit par Caligula. Les lois sont destinées, ou ont au moins de la tendance, à durer; mais les vertus d'un homme meurent avec lui, et très-souvent même avant lui. Des rois, parvenus au faîte de la gloire par leur sagesse et leur justice, ont fréquemment laissé la vénération dont ils avaient joui en héritage à des enfans insensés et vicieux. Si la vertu doit, sous un certain point de vue, survivre à la personne du souverain, ce ne peut être que parce que des hommes vertueux établissent des lois et des institutions constitutionnelles qui favorisent la conservation de cette vertu, même lorsque le caractère du roi suivant tend à la diminuer ou à l'anéantir. C'est pourquoi, de tout temps, on a cherché, dans les gouvernemens sages, à établir un équilibre tel entre les pouvoirs, que la corruption, à laquelle un ou plusieurs magistrats pourraient succomber, ne fût pas susceptible d'entraîner la ruine de l'état par son poison délétère. On explique de cette manière la longue durée des lois de Lycurgue: elles limitaient la volonté des rois, et ramenaient à l'ordre ceux qui tentaient de les enfreindre, au lieu que toute la machine du gouvernement n'eût pas tardé à s'écrouler, si les rois qui auraient eu le désir de se rendre indépendans, eussent pu arriver à leur but. Ce dernier sort a été, au contraire, celui de tous les gouvernemens organisés de manière à ce que tout y dépendît de la vertu d'un seul, vertu qui ne persiste jamais long-temps dans une même famille, et dont la perte entraîne aussi celle de tout le reste pour les citoyens.

Donc, *si les nations sont assez heureuses pour avoir de bons rois, qu'elles aient soin d'en faire un sage usage, et de mettre le bien sous la sauve-garde des lois, afin qu'il survive à ces rois!* Les bons rois, par cela même qu'ils sont bons, ne demanderont

pas mieux que d'y prêter les mains; ils prendront toutes les précautions nécessaires pour que leurs successeurs soient obligés d'agir comme eux, pour qu'ils travaillent également au bien de leur propre famille et à celui du peuple qu'ils gouvernent. Lorsque les rois sont enchaînés par les lois, non-seulement le peuple est à l'abri des désastres qui pourraient résulter de leurs vices et de leurs folies, mais encore eux-mêmes sont préservés des tentations qui les porteraient au mal, et ils n'ont point à craindre les redoutables effets de la vengeance du peuple. *On peut comparer un roi indépendant à un faible bâtiment exposé à un violent orage avec une grande voile et sans gouvernail.* A l'appui de ces remarques, qui sont très-judicieuses, Sydney cite des exemples tirés de l'histoire.

Au reste, dès qu'une nation a, soit un parlement, soit un sénat, entre les mains duquel le pouvoir législatif se trouve, et qui tient tête à l'autorité royale, on peut la considérer comme libre. Un peuple qui n'est pas libre ne saurait non plus nommer des membres d'un parlement. Les lords et les représentans de la chambre basse que la nation choisit et reconnaît comme membres du parlement, prennent part à l'autorité publique, laquelle doit être encore plus parfaite et plus indépendante chez ceux qui choisissent et reconnaissent ces mêmes membres. De là il résulte clairement aussi que les ordonnances du roi ne peuvent point être des lois, et ne sont pas obligatoires pour les sujets. La nation anglaise ne reconnaît d'autres lois que celles qui se fondent sur d'anciennes coutumes approuvées par elle, ou qu'elle promulgue elle-même par ses représentans, conformément à la constitution. Donc l'ordonnance royale qui convoque le parlement ne lui donne pas le pouvoir législatif,

mais elle est seulement une des causes occasionelles qui font que ce pouvoir se manifeste; car la base essentielle et radicale en réside dans le peuple. Comme le pouvoir législatif, d'après sa nature, est indépendant et arbitraire, il ne doit jamais être confié à ceux qui ne sont pas obligés d'obéir aux lois parce qu'ils les rendent eux-mêmes; en effet, ces personnes imposeraient au peuple des lois dures et oppressives, puisqu'elles mêmes seraient à l'abri de leur rigueur.

Les hommes d'état considèrent communément Sydney comme un démocrate enthousiaste; mais il ne l'était pas. A la vérité, il soutint vivement la liberté et l'indépendance politiques primitives des peuples, et, pour y mieux réussir, il opposa l'un à l'autre les gouvernemens monarchique et républicain. En général, il était ennemi de la monarchie, ne taisait aucun des argumens que l'histoire, ainsi que les idées de la nature, du but final et des moyens d'un bon gouvernement, fournissent contr'elle, et, à cet égard, peut-être affectait-il trop de passion et de partialité. Mais il n'en est pas moins possible de dire bien des choses qui l'excusent, et qui le justifient même complètement. Il écrivait contre un homme, qui, de son côté, vantait les avantages de la monarchie avec tout autant d'enthousiasme; qui voulait en prouver la nécessité en prétendant qu'elle se fondait sur des raisons de droit et sur les commandemens divins; qui soutenait que le peuple avait perdu sa liberté entière et tous ses priviléges dès qu'il s'était soumis à un roi, ou que celui-ci avait acquis l'autorité par conquête ou par héritage; qui accordait au souverain un pouvoir illimité, et lui donnait le droit d'employer tous les moyens capables d'anéantir la liberté et les priviléges de la nation; qui, enfin, ne laissait rien de plus au peuple que

l'obligation d'obéir, et celle de souffrir avec patience et résignation le despotisme même le plus intolérable. En un mot, il écrivait à une époque où, non-seulement le monarchisme illimité avait trouvé parmi les philosophes des apologistes, tels que Robert Filmer et surtout Hobbes, mais encore le parti de la cour, fort de cet appui, luttait sans cesse contre le parti populaire, que Sydney avait embrassé parce que les royalistes prétendaient étendre les droits de l'autorité royale au-delà de ses limites naturelles. Les guerres civiles qui éclatèrent du temps de Cromwell, l'oppression sous laquelle un grand nombre de familles illustres d'Angleterre et d'Ecosse gémirent pendant son Protectorat, et qui, après la mort de l'usurpateur, eut pour suites l'abdication de Richard et le rétablissement du roi Charles II, toutes ces causes firent que beaucoup d'Anglais envisagèrent la république sous un jour très-défavorable, et crurent que, pour opposer à l'avenir un obstacle plus puissant à des troubles analogues, il convenait d'accroître la considération et la puissance du roi. C'est cette disposition des esprits que Sydney voulait combattre. Tout ce qu'il dit au désavantage de la monarchie illimitée, il le démontra parfaitement, et l'appuya de preuves historiques ou de raisonnemens contre l'exactitude desquels il est rare qu'on puisse élever quelqu'objection. Il ne méconnut pas le bien qui résulte d'un gouvernement monarchique. Un roi bon et sage, ou une série de souverains ayant les mêmes dispositions, peut certainement, même sous un gouvernement despotique, rendre un peuple autant et plus heureux qu'il l'aurait été sous une constitution républicaine. Sydney ne disconvenait pas de cette vérité. Mais, comme l'expérience nous apprend qu'un roi sage est une rareté, et qu'une suite de bons princes est un phénomène

encore moins commun, que les meilleurs hommes même, placés sur le trône, peuvent être corrompus par de bas flatteurs, et par des adulateurs égoïstes, qui les prennent par leur côté faible; que les pères les plus vertueux donnent souvent le jour aux fils les plus dépravés, le bonheur politique des citoyens n'est, sous aucun gouvernement, moins assuré que dans une monarchie absolue. Considérant les choses sous le point de vue de la théorie raisonnée, avec laquelle l'expérience peut très-bien s'accorder, quoiqu'elle ne le fasse en réalité pas toujours, Sydney fait la remarque très-vraie que la forme du gouvernement doit être disposée de manière que le roi, malgré qu'il soit le magistrat suprême de l'état, ne puisse cependant commettre aucune action funeste au peuple, dans la supposition où il le voudrait. Mais une institution de ce genre n'est pas possible dans la monarchie illimitée, qui, lorsqu'on la compare à la république, doit, par cette raison même, être rejetée absolument, ou considérée au moins comme une forme moins avantageuse de gouvernement. D'un autre côté, Sydney ne méconnaissait pas non plus les inconvéniens des républiques, quoique cependant sa prédilection pour le républicanisme en général semble l'avoir engagé à les atténuer de beaucoup, et qu'il ait attribué à cette forme de gouvernement bien des effets, qui, lorsque nous interrogeons l'histoire, dépendent évidemment d'autres causes. Mais il croyait que ces inconvéniens sont, proportion gardée, moindres que ceux qui accompagnent la monarchie, et il cherchait à tirer de l'histoire le résultat que le gouvernement républicain a, dans tous les temps, été la cause de la prospérité et de la puissance des nations, tandis qu'au contraire le despotisme a constamment été celle de leur décadence et de leur faiblesse. Sydney

n'avait pas tout-à-fait tort dans ce résultat, lorsque toutefois on attache l'idée convenable au mot république, et lorsqu'on se rappelle qu'une constitution appelée monarchique peut avoir une forme républicaine, comme il est également possible qu'une soi-disant république présente tous les caractères de la monarchie.

Quand on ne connaîtrait Sydney que par les opinions qu'il a émises dans son traité sur le droit politique et la politique, on ne serait pas encore autorisé à l'accuser de fanatisme démocratique. Son livre annonce seulement qu'il avait une aversion décidée pour la monarchie absolue, et c'est là sans contredit un sentiment que les politiques les plus raisonnables et les plus éclairés partagent avec lui. Le monarchisme illimité n'a été recommandé que par des courtisans, ou par des philosophes qui avaient une idée trop défavorable de l'homme, qui le rapprochaient trop de la classe des animaux, et qui ne songeaient point, en soutenant leur opinion, que le pouvoir accordé au roi, lui permettant de satisfaire sans frein ses passions les plus honteuses, contribue à corrompre encore davantage la nature humaine en lui, et peut ainsi porter le malheur du peuple à son comble. Le bien que la monarchie fait et peut faire n'est nullement paralysé ou détruit parce qu'on établit un contre-pouvoir qui limite l'autorité royale, ou parce que le peuple, conservant sa souveraineté, prescrit aux rois de certaines lois, dont il surveille lui-même l'exécution. L'expérience a au contraire constaté, par une foule d'exemples, que la limitation du pouvoir monarchique absolu, non-seulement est avantageuse pour les sujets, mais encore offre une sûreté personnelle au souverain, en lui interdisant par force les injustices qu'il eût pu commettre autrement, et qui eussent fini par entraîner sa propre ruine. Mais,

quand on rapportait la monarchie illimitée à la volonté de Dieu, c'était l'effet d'un bigotisme fondé sur une fausse interprétation de la Bible, et n'ayant aucune valeur aux yeux du philosophe.

Sydney était républicain par goût et par principes; on peut même dire qu'il avait de la prédilection pour le démocratisme; mais il n'était pas démocrate dans toute la rigueur du terme, et il ne prétendait pas non plus que la démocratie fût exclusivement la meilleure forme de gouvernement. A la vérité, son ouvrage n'étant pas achevé, on ne saurait déterminer avec précision quel est l'idéal qu'il avait conçu d'une constitution républicaine; mais il nous est cependant possible de former à cet égard des conjectures qui ont beaucoup de vraisemblance. Il jugeait très-favorablement de la constitution anglaise dans sa pureté originelle, telle qu'il se la figurait, et, en vrai patriote, toutes ses actions publiques tendaient à la rétablir dans cette pureté primitive, en la défendant contre les prétentions du parti royaliste. Il est vrai que, si je puis m'exprimer ici, les élémens démocratiques de cette antique constitution étaient ce qu'il aimait le mieux, qu'il s'attachait surtout à les faire ressortir, et qu'il soutenait d'une manière spéciale les droits du peuple. Peut-être espérait-il que ces droits tireraient avantage des troubles politiques survenus à l'époque de Cromwell, mais dont le Protecteur éteignit la faible lueur de liberté qu'ils laissaient entrevoir, et on ainsi explique sa haine contre Cromwell, et contre Charles II, en qui il ne croyait voir que les oppresseurs de sa patrie. Cependant, au milieu de toutes ces idées, il ne songea certainement jamais à convertir la constitution anglaise en une pure démocratie; mais sa seule intention était d'entremêler tellement les pouvoirs démocratique, aristocratique et monarchique, qu'il en résultât un

équilibre parfait, dont le bonheur du peuple anglais devait être la suite nécessaire, malgré les vices et les faiblesses qu'auraient pu avoir personnellement dans la suite les rois, ou leurs ministres et leurs favoris.

Il n'est fait aucune mention dans son ouvrage de la part que le roi, la noblesse, et le haut clergé, comme aristocrates, doivent prendre au gouvernement. Ce livre n'était point non plus, à proprement parler, une théorie ou une critique de la constitution anglaise, mais une réfutation du monarchisme absolu. C'est pourquoi il n'y est presque uniquement parlé que des droits du peuple sur les rois, et de l'application de ces maximes aux priviléges de la nation anglaise. Peut-être, dans les sections suivantes, qu'il n'a pas achevées, Sydney se serait-il étendu sur ce point comme sur les autres, et aurait-il évité ainsi le soupçon de partialité que les politiques modernes font planer sur lui. Il fallait bien qu'il se fût encore réservé de discuter plusieurs autres matières, puisque, dans son apologie, il nous apprend que son ouvrage était tellement volumineux, qu'il n'eût pu le terminer qu'au bout de plusieurs années, et que vraisemblablement même il n'y eût jamais mis la dernière main.

Quoi qu'il en soit au reste, Sydney a développé ses véritables opinions sur la meilleure forme de république dans une section où il pose en principe, que *les meilleurs gouvernemens du monde ont toujours été des composés de monarchie, d'aristocratie et de démocratie*. Il se fonde, à cet égard, sur l'histoire de plusieurs états républicains, anciens et modernes, quoiqu'il ne soit pas toujours également heureux dans le choix de ses exemples, et que les partisans de l'idée contraire puissent opposer de fortes objections à ceux même qui semblent venir à l'appui

de la proposition précédente, ou qui la confirment réellement. L'Allemagne, dit Sydney, est encore aujourd'hui gouvernée par un empereur, par des princes dans leurs différens cercles, par des villes qui ont leurs magistrats particuliers, par des diètes sur lesquelles repose le pouvoir entier de la nation, et auxquelles l'empereur, les princes, les chevaliers de l'empire et les villes prènnent part en personne ou par leurs représentans. Si donc Sydney regardait comme un des meilleurs gouvernemens la constitution germanique, qui était en effet un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, il ne pouvait pas manquer de se trouver parmi les royalistes des personnes qui profitassent, et avec plein droit, de cet exemple contre lui. Toutes les nations du nord, qui, après la dissolution de l'empire romain, entrèrent en possession des meilleures provinces dont il se composait, vivaient sous une forme de gouvernement qu'on appelle communément gothique, ou système de féodalité. Elles avaient des rois, une noblesse, un tiers-état, des diètes, des assemblées d'états, des cortès ou des parlemens, qui réunissaient le pouvoir suprême des peuples, et qui l'exerçaient. La même chose avait lieu en Hongrie, en Bohême, en Suède, en Danemarck et en Pologne. Si les rapports politiques intérieurs de ces pays changèrent dans l'espace d'un petit nombre d'années, il faudrait, pour croire que les nations gagnèrent à ces changemens, avoir des preuves meilleures que celles qui nous sont fournies par l'histoire moderne.

Quelques peuples, qui avaient le titre de roi en horreur, donnèrent le pouvoir dont les rois étaient revêtus dans d'autres pays à un ou plusieurs magistrats, soit pour un temps seulement, soit à vie, comme bon leur semblait. D'autres conservèrent le

titre de roi, mais rendirent la dignité purement élective. En choisissant leurs rois, ils les tiraient d'une seule et même famille tant qu'il en subsistait des membres, ou bien ils ne faisaient attention qu'au mérite personnel, et se réservaient la liberté d'élire qui leur plaisait. Certains convinrent que la couronne serait héréditaire; mais ils limitèrent l'autorité royale, et établirent des magistrats chargés de surveiller la conduite des rois, pour empêcher qu'ils ne transgressassent les lois. Tels furent les *Ephores* à Sparte, les *Majordomes* et ensuite les *Connétables* en France, les *Justiciers* en Arragon, les *Intendans de l'empire* en Danemarck, et les *High stevard* en Angleterre. Chez tous ces peuples, il y avait des assemblées nationales, portant différens noms, et réunissant en elles le pouvoir de la nation entière. Quelques-uns vécurent long-temps sous la même forme de gouvernement, et on peut dire de certains qu'ils la conservèrent pendant plusieurs siècles, tant qu'ils jouirent d'une existence indépendante. D'autres, qui avaient d'abord fait choix de la constitution monarchique, la changèrent par ressentiment contre leurs rois, comme les cruautés des Tarquins les firent chasser de Rome. Différentes peuplades de la Grèce, les Athéniens, les Sicyoniens, les habitans d'Argos, les Corinthiens et les Thébains, ne firent pas l'expérience du gouvernement monarchique; mais ils établirent de suite les gouvernemens qu'ils jugèrent les plus appropriés à leur situation, et prévinrent ainsi les maux qui ont coutume de peser sur les nations quand leurs rois dégénèrent en tyrans, ou les engagent dans des guerres qui leur font tout perdre, sans leur procurer aucun avantage dont elles n'eussent déjà auparavant la jouissance. Les Romains n'adoptèrent pas cette marche salutaire. Le mal prit racine parmi eux sans

qu'ils s'en aperçussent, ou songeassent à y porter remède, et lorsque l'orgueil, l'avarice, la cruauté et la volupté furent arrivés au point de n'être plus supportables, la nation ne put en détruire la cause sans avoir une guerre à soutenir. Au lieu que, dans les autres occasions, les victoires que les Romains remportèrent augmentèrent leur puissance, leur empire et leur gloire, le seul prix de leur bravoure, dans la guerre contre les Tarquins, fut de se voir délivrés d'un mal qu'ils avaient laissé croître parmi eux sans y faire attention, Cependant cette victoire leur fut toujours d'un prix inestimable. S'ils eussent succombé, leur état, sous Tarquin vainqueur, fût devenu bien moins supportable encore que s'ils fussent tombés au pouvoir de Pyrrhus ou d'Annibal, et la prospérité dont ils jouirent par la suite fut le fruit de leur liberté reconquise. Cependant il eût infiniment mieux valu pour eux de changer la forme du gouvernement après la mort d'un de leurs bons rois, que de se mettre dans la nécessité de défendre leur vie contre un tyran abominable.

Un mélange républicain, que l'histoire atteste être la meilleure forme de gouvernement, est donc toujours celui sous lequel les peuples vivent le plus heureux, Tout dépend uniquement de la nature du mélange. Sydney protestait absolument contre la monarchie illimitée; mais il ne recommandait pas non plus la démocratie absolue.

James Harrington, l'un des compatriotes et des contemporains de Sydney, soutint les mêmes principes politiques, et éprouva presque le même sort; à cette différence près seulement qu'il montra beaucoup moins de courage et d'énergie, et qu'il s'immisça moins immédiatement dans les affaires publiques. Sa famille était une des plus anciennes de l'Angleterre. Il naquit, en 1611, dans le Rutlandshire, et

donna, dès sa plus tendre jeunesse, de grandes espérances, qu'il réalisa aussi dans un âge plus avancé. En 1629, il entra, à Oxford, dans le collége de la Trinité, où il fut l'élève d'un homme éclairé, le docteur Chillingworth, ardent ennemi des papistes, à la secte desquels il avait appartenu autrefois. Outre plusieurs sciences, Harrington étudia diverses langues modernes, afin de se préparer à un voyage qu'il méditait de faire dans les contrées les plus policées de l'Europe.

Sa première course fut en Hollande, état qui, après avoir secoué le joug des Espagnols, jouissait d'une liberté républicaine, et présentait à cette époque une contenance imposante et belliqueuse. Ce fut là qu'il commença, pour la première fois, à s'occuper d'une manière spéciale du droit politique et de la politique. Au moins déclara-t-il souvent, par la suite, qu'avant de quitter l'Angleterre, les termes monarchie, anarchie, aristocratie, démocratie et oligarchie, étaient pour lui des mots d'une langue étrangère, dont il ne découvrait le sens qu'en consultant son dictionnaire. Il prit aussi, pendant quelques mois, du service militaire, et eut, durant son séjour à la Haye, occasion de se former davantage au maniement des affaires, par l'accès qu'il obtint auprès du prince d'Orange et de la reine de Bohême. Cette princesse, fille de Jacques I.er, roi d'Angleterre, s'était réfugiée en Hollande, parce que son époux avait été abandonné de son beau-père, trahi par le roi d'Espagne, et dépouillé de ses états par l'empereur d'Allemagne. Elle l'accueillit avec une bonté particulière, par égard pour le lord Harrington, son oncle, aux soins duquel sa propre éducation avait été confiée. Son époux, l'Electeur-palatin, attacha même le jeune Harrington à sa personne, se fit accompagner par lui dans un voyage en Allema-

gne, et lui confia, après son retour, la direction de ses affaires en Angleterre. L'amitié dont il fut honoré par cette princesse infortunée, prouve d'autant plus en faveur du philosophe anglais, qu'elle réunissait de grands talens et beaucoup d'instruction à une foule de qualités aimables, comme il suffit pour s'en convaincre de lire la correspondance que Descartes entretint avec elle.

Malgré les charmes puissans qui retenaient Harrington en Hollande, il ne put cependant se défendre d'exécuter le plan qu'il avait conçu d'entreprendre de plus longs voyages. Il se rendit, par la Flandre, en France, où il étudia spécialement la constitution du pays et les effets qu'elle produisait. Ses écrits donnent les preuves les plus incontestables de la justesse et de l'exactitude qu'il mettait dans ses observations. De France il alla en Italie, où il arriva précisément à l'époque du jubilé. Il y admira l'adresse avec laquelle la cour de Rome sait prendre une autorité puissante sur une si grande partie du monde, et ne vit pas sans surprise qu'il fût possible que les fables ridicules de ce paganisme religieux dépouillassent des hommes, d'ailleurs raisonnables, de leur bon sens, de leur raison et de leur argent. Cependant, à l'exception du peu d'estime qu'il témoigna pour les miracles que les prêtres assuraient s'opérer journellement dans les églises, il se comporta prudemment, et ne choqua personne. Il assista un jour de Noël, avec plusieurs autres protestans, à la cérémonie de la consécration des cierges par le Pape, qui n'en donnait un qu'à ceux qui baisaient le gros orteil de sa Sainteté. Harrington eût bien désiré en obtenir un, mais il ne put se résoudre à tant d'attention envers l'orteil du Saint-Père. Ses amis, moins scrupuleux que lui à cet égard, le baisèrent, et, de retour en Angleterre, se plaignirent

au roi de l'opiniâtreté avec laquelle Harrington avait refusé au Pape une marque de respect qui lui appartenait. Le roi pensait aussi qu'en considérant le Saint-Père comme un souverain temporel, il aurait dû *lui* baiser l'orteil ; mais Harrington répondit : « Depuis que j'ai eu l'honneur de baiser la main de « Votre Majesté, je crois au-dessous de ma dignité « de baiser le pied d'aucun souverain quelconque. » Cette noble réplique plut au monarque, et fut la première cause à laquelle Harrington dut d'entrer à son service.

De toutes les villes de l'Italie, Venise était celle qu'il préférait. Le gouvernement des Vénitiens lui semblait aussi être le plus parfait. Il le croyait incapable d'être renversé par nulle cause extérieure ou intérieure, et pensait même qu'il ne pouvait cesser qu'avec le genre humain, préjugé dont on trouve de nombreuses traces dans ses ouvrages. La politique fut également le principal objet de ses occupations en Italie, et le but presque exclusif de l'étude qu'il fit de la littérature italienne.

A son retour en Angleterre, comme il avait déjà perdu ses parens avant de quitter cette île, l'éducation de sa famille fut l'objet auquel il s'intéressa d'abord. Son frère, Guillaume Harrington, s'adonna au commerce, et acquit une fortune considérable. Un second frère était excellent architecte, et devint si célèbre par ses ingénieuses inventions, que la société royale des sciences de Londres l'admit au nombre de ses membres. Harrington ne témoigna pas moins de tendresse et de libéralité à ses autres frères et sœurs.

Son goût naturel pour les travaux littéraires, l'empêcha de solliciter aucune place. Mais, en 1646, ayant accompagné, par curiosité, les commissaires que le parlement avait chargés de tirer le roi Char-

les I.er de Newcastle, et de le rapprocher de Londres, plusieurs d'entr'eux le présentèrent au roi comme un homme déjà connu de lui, et qui n'appartenait à aucun parti ni à aucune faction. Le roi approuva leur choix; mais Harrington n'accepta la place de chambellan qu'après en avoir reçu l'ordre formel du souverain lui-même. Sa société et sa conversation furent très-agréables au prince, d'après l'invitation duquel il traduisit en anglais le livre de Sanderson, *Sur l'obligation du serment*; quoique certains écrivains assurent que cette traduction fut un travail du roi lui-même, qui ne fit que la montrer à Harrington. Le philosophe servit toujours son prince avec une fidélité inviolable, sans rien faire d'incompatible avec la liberté de sa patrie. Il ne profita de son influence dans le parlement, pour l'avantage de ses amis, que quand les choses pouvaient se terminer à la satisfaction de tous les partis. D'après le témoignage d'un historien contemporain, le roi s'entretenait fréquemment avec lui sur les gouvernemens; mais, quand il était question des républiques, la conversation devenait désagréable au prince, qui l'interrompait presque toujours. On doit surtout dire à la gloire d'Harrington que le roi lui accordait sa confiance comme à un homme imbu de principes républicains, mais qui avait assez de courage et aimait assez la vérité, pour ne pas lui céler ces principes.

Quand le roi, après être demeuré pendant quelque temps prisonnier dans l'île de Wight, fut transféré à Harstcastle dans les Hampshire, on éloigna Harrington de son service, parce qu'il avait défendu quelques droits du souverain contre les commissaires du parlement à Newport. Cependant, ayant eu par hasard dans la suite occasion de revoir Charles I.er, ce prince lui donna plusieurs marques d'attache-

ment, dont la plus remarquable et la plus touchante fut de lui permettre de l'accompagner à l'échafaud.

Après la mort du roi, on remarqua qu'Harrington se renfermait dans sa bibliothèque et dans la solitude bien plus qu'il n'avait eu jusqu'alors coutume de le faire. Long-temps ses amis attribuèrent cette conduite à la mélancolie et au mécontentement. Quand il fut las enfin des instances qu'ils employaient pour l'engager à changer de manière de vivre, il trouva bon de leur faire connaître leur erreur, et il leur montra le manuscrit de son livre intitulé : *Oceana*. En même, temps il leur déclara sa passion pour les travaux politiques, et tenta de leur faire apercevoir que les gouvernemens ne sont pas des institutions aussi arbitraires et aussi accidentelles qu'on se le figure communément, que la société humaine a des lois naturelles devant produire des effets nécessaires, tout aussi bien qu'il y en a sur la terre ou dans l'air, que les troubles civils du temps ne provenaient pas de la licence effrénée d'une faction, ou de la mauvaise administration du roi, ou enfin de l'ineptie et de l'opiniâtreté du peuple, mais qu'ils dépendaient d'un changement total dans les rapports du pouvoir, changement qui avait déjà occasioné, depuis Henry VII, la plus grande inégalité entre le tiers-état, la noblesse et le roi, et qui ne faisait que s'accroître journellement encore davantage. Harrington n'approuvait donc ni la manière dont le roi avait empiété sur les lois, ni la cruauté commise envers lui par une faction. Il voulait montrer dans son livre que tant que les causes des troubles civils subsisteraient, les mêmes effets devraient inévitablement aussi avoir lieu, parce que, d'un côté, le roi voudrait toujours gouverner à

l'exemple de ses ancêtres qui vivaient à une époque où la plus grande partie de la richesse nationale se trouvait dans leurs mains, et où ils pouvaient par conséquent disposer à leur gré de l'argent et des hommes, tandis que, d'un autre côté, le peuple ne cesserait jamais de disputer pour conserver la propriété acquise en possession de laquelle il était, pour accroître ses priviléges, et pour étendre les bases de sa liberté, toutes les fois qu'il pourrait gagner aux contestations de cette nature, qui tournent en effet presque toujours à son avantage. Harrington avouait que son but principal avait été de trouver une méthode pour prévenir ces maux, ou au moins pour découvrir les meilleurs remèdes à leur opposer s'ils se déclaraient. Mais tant que l'équilibre ne sera pas mieux établi dans l'état, nul roi, pensait-il, ne se comportera jamais de manière à gagner l'amour du peuple; et, quand bien même un bon roi gouvernerait d'une manière supportable pendant toute sa vie, ce ne serait pas encore là une preuve de la bonté de la constitution, puisqu'elle pourrait être bouleversée sous un monarque moins sage, et que l'harmonie d'un état bien organisé peut seule rendre les méchans vertueux, et convertir les insensés en de sages citoyens.

Harrington fit le premier la découverte précieuse que *la bonté et la durée d'une constitution dépendent de l'équilibre de la fortune des sujets, que l'autorité se trouve d'ailleurs dans les mains d'un seul, de quelques-uns ou d'un grand nombre.* Cette découverte est méritoire; car les anciens écrivains avaient commis une foule d'erreurs, faute d'entrevoir une vérité aussi simple, et qui cependant est une des maximes fondamentales de la politique.

La publication de l'ouvrage d'Harrington rencontra de grandes difficultés, parce que plusieurs partis,

d'ailleurs opposés, se réunirent pour l'empêcher ; mais aucune faction ne témoigna plus d'animosité contre ce livre que celle qui disait avoir de la prédilection pour le gouvernement républicain, masque trompeur qui cachait la tyrannie d'Olivier Cromwell, pendant qu'Harrington, imitant la conduite de Saint-Paul à Athènes, n'épargnait rien dans son ouvrage pour dévoiler au peuple le vrai caractère des idoles qu'il encensait par ignorance. En montrant qu'une république est également une constitution avec loi, et non un gouvernement fondé sur le droit de l'épée, il découvrait les cruautés administratives commises par les intendans du Protecteur, qu'il exposait de cette manière, ainsi que son parti, à de grands et imminens dangers. Les royalistes l'accusaient au contraire d'ingratitude envers la mémoire du roi martyr, et préféraient le gouvernement d'un seul, fût-ce même celui d'un usurpateur, à la république la mieux organisée. Harrington répondit à ces derniers qu'il avait assez fait en ne publiant pas sa théorie du droit politique tant que le roi vécut, mais qu'après l'abolition totale de la monarchie, comme la nation se trouvait dans un état d'anarchie, ou, ce qui était encore pire, gémissait sous le joug d'un cruel usurpateur, il était non-seulement libre, mais même obligé, en bon citoyen, de tendre une main secourable à ses compatriotes, et de leur présenter un modèle de gouvernement qu'il croyait être le plus approprié à leur repos, à leur richesse et à leur puissance. La noblesse, ajoutait-il, avait surtout lieu d'être satisfaite de lui; car, si son plan de gouvernement pour la Grande-Bretagne était adopté en réalité, les nobles jouiraient de priviléges égaux à ceux des autres citoyens, et seraient délivrés de leur oppression actuelle. Il ne peut y avoir aucune

distinction de partis dans une république bien constituée, où toutes les personnes de mérite ont le chemin ouvert aux premières charges de l'état, dont nul honnête homme ne saurait être exclus. Mais, dans le cas même où on rétablirait un *roi*, il serait encore très-utile à ce prince de savoir ce qu'il doit faire, et avec qui il doit traiter, afin d'éviter ou de corriger les fautes de son prédécesseur, puisque la théorie du droit politique exposée par Harrington était également applicable à une monarchie réglée par les lois, à une démocratie, ou à une autre forme de gouvernement républicain. Harrington avait coutume, dans de semblables occasions, d'indiquer encore une autre cause qui l'avait déterminé à tracer son plan de la meilleure constitution : c'est que dans le cas où le destin de la nation anglaise serait de tomber sous le joug d'un peuple barbare, comme il était arrivé autrefois à l'Italie, ou de voir sa constitution anéantie par la rage d'un conquérant impitoyable, on ne pût alors pas être embarrassé d'inventer un nouveau mode de gouvernement; car peu de peuples, choisissant au hasard, seraient aussi heureux que le furent les Vénitiens.

L'ouvrage d'Harrington était déjà sous presse, lorsque quelques courtisans en furent instruits. On fit d'abord passer le manuscrit d'une imprimerie à une autre, jusqu'à ce que le parti dominant s'en rendit entièrement maître, et le fit porter à White-Hall. Toutes les sollicitations de l'auteur pour qu'on le lui restituât furent inutiles. Harrington eut recours à la fille de Cromwell, Lady Claypole, femme remplie d'éducation, d'esprit et d'aménité. Ayant rencontré dans son antichambre sa fille âgée de trois ans, et accompagnée de quelques dames de sa suite, il se mit à badiner avec cette enfant, la prit entre ses bras, et la déposa par terre quand la mère

parut, en disant : « Vous arrivez à propos, Milady, « car j'allais vous enlever cette jeune personne. » — « L'enlever ! répondit la mère, qu'en eussiez-vous « fait ? Elle est encore trop jeune pour devenir votre « femme. — Milady, répliqua Harrington, les char-« mes de la petite Lady lui assurent une conquête « plus importante ; mais je dois aussi vous avouer « que c'était la vengeance, et non l'amour, qui me « portait à commettre ce larcin. — Bah ! que vous « ai-je donc fait, demanda la mère, pour que vous « ayez eu l'intention de me dérober mon enfant ? — « Rien du tout, dit Harrington ; mais je voulais vous « obliger par-là à vous intéresser en ma faveur au-« près de votre père, afin qu'il me rendît justice, et « me restituât mon enfant qu'il m'a volé. » — Lady Claypole trouva cette action impossible de la part de son père, qui avait bien assez de ses propres enfans. Enfin, Harrington, expliquant la figure dont il s'était servi, lui dit que l'enfant était une production de son esprit qu'on avait présentée sous un faux jour au Protecteur, par les ordres duquel elle avait été saisie à l'imprimerie. Lady Claypole lui promit de présenter ses réclamations à Cromwell, et de l'appuyer, dans le cas où l'ouvrage ne renfermerait rien qui fût au préjudice du gouvernement de son père. Harrington répondit que c'était seulement une espèce de roman politique, tellement éloigné de pouvoir offenser le Protecteur, que lui-même le priait d'y jeter les yeux, se proposant également de le lui dédier, et de lui en offrir le premier exemplaire. Lady Claypole parvint à lui faire rendre son manuscrit, et Harrington, fidèle à sa promesse, le dédia à Cromwell, quand l'impression fut terminée.

Le Protecteur ne tarda pas à en pénétrer le but ; mais il se contenta de dire qu'il ne craignait point de se voir enlever par quelques feuilles de papier ce qu'il

avait acquis l'épée à la main. Il ajouta en même temps que la monarchie absolue lui déplaisait autant qu'à tout autre, et qu'il avait été contraint de s'emparer de la régence pour rétablir et maintenir la paix entre les différens partis de la nation, qui, abandonnés à eux-mêmes, ne se fussent jamais entendus pour créer une forme précise de gouvernement, et n'eussent employé leurs forces qu'à se froisser réciproquement.

Rien ne pouvait donner une meilleure idée de la dissimulation de Cromwell que ce jugement qu'il porta sur l'ouvrage d'Harrington. Le philosophe s'était positivement attaché à démontrer que la constitution la meilleure et la plus parfaite ne peut être donnée à un état que par un législateur unique, lorsque ce législateur a lui-même un esprit assez inventif, ou que d'autres lui mettent un bon modèle sous les yeux, parce qu'il est en son pouvoir d'établir le gouvernement à-la-fois et tout entier : au lieu qu'une assemblée nombreuse de législateurs peut mieux *apprécier* qu'*inventer* une bonne constitution, et qu'il faut bien des années avant que la machine soit en état de marcher, ce qui laisse toujours craindre qu'elle se détraque, au lieu de prendre un cours régulier. Aussi les plus sages assemblées des législateurs, quand elles ont à corriger ou à inventer une constitution, sont-elles dans l'usage de se fonder sur l'autorité d'un législateur unique, dont elles puissent examiner et peser le plan de gouvernement, lorsqu'elles ne sont point en état d'en inventer un, de même que, dans un concert, les musiciens ont coutume de jouer conjointement avec d'autres, et peuvent alors juger les morceaux qu'ils ont sous les yeux, quoiqu'il ne leur eût jamais été possible de composer la musique ensemble, ou au moins d'y réussir aussi bien qu'un seul d'entr'eux le pouvait.

Si donc les intentions de Cromwell eussent été telles qu'il les affectait, personne n'avait encore rencontré une occasion aussi favorable de corriger les défauts de l'ancienne constitution anglaise, ou d'en établir une entièrement nouvelle d'après le plan, soit d'Harrington, soit de tout autre. Cette conduite l'eût rendu le plus grand bienfaiteur de son pays, elle eût mieux garanti sa sûreté, et lui eût procuré une gloire bien plus brillante et plus durable que toute la pompe qu'il affecta, et que sa grandeur acquise par des voies illicites. Au lieu de ces avantages dont il lui était si facile de jouir, il vécut dans la crainte continuelle de ceux qu'il avait asservis, et mourut souillé du crime affreux d'avoir trompé sa patrie, qui lui avait confié la surveillance de sa liberté politique. Je parlerai bientôt du contenu et du but de l'ouvrage lui-même d'Harrington : mais je crois devoir faire encore observer ici que ce livre n'exerça pas la moindre influence sur les maximes de Cromwell, et sur la constitution ainsi que sur le gouvernement de la Grande-Bretagne.

N'ayant embrassé les intérêts d'aucun des partis qui cherchaient à réintégrer Charles II dans ses droits, ou à rendre inutiles tous les efforts de ce monarque pour s'y rétablir, Harrington continua de vivre tranquillement en simple particulier. Cependant, quoique éloigné des affaires publiques, il ne vivait point dans la solitude, et plusieurs politiques le fréquentaient avec plaisir pour connaître son opinion à l'égard de tel ou tel événement survenu dans l'état. Parmi ceux qui recherchaient sa société, on remarquait aussi un zélé royaliste, qui le pria un jour d'écrire pour le roi une instruction sur la manière dont ce prince devait se conduire afin de satisfaire le peuple, et de se mettre lui-même en sûreté. Harrington se rendit à cette prière, et signa

de sa propre main le mémoire. Mais les courtisans trouvèrent l'instruction si peu conforme au but de leur égoïsme, et rendirent l'auteur tellement suspect à l'un des principaux ministres, que ce travail devint la source des malheurs qui assaillirent Harrington par la suite. Il fut arrêté, en 1661, par ordre du roi, et renfermé dans la Tour de Londres, comme coupable de haute trahison. Ses papiers, parmi lesquels se trouvait un recueil d'aphorismes politiques, furent envoyés à Withe-hall. On peut d'autant plus sûrement prononcer sur son procès criminel, qu'Harrington eut occasion de transcrire toute la procédure, et de l'envoyer à ses parens, qui la firent imprimer. Cette publicité, jusqu'alors sans exemple, put bien déterminer les personnes qui avaient résolu sa ruine d'adopter un autre plan de conduite, mais elle ne fut pas suffisante pour soustraire entièrement Harrington à sa triste destinée.

On l'accusa d'avoir trempé dans une conjuration contre le gouvernement du roi. Cependant on ne put pas lui prouver une seule circonstance de cette accusation. Il se défendit aussi avec tant de force et d'habileté, par rapport à ses écrits politiques, que les juges ne purent également pas profiter de ce prétexte pour le condamner. Mais, quoique son innocence absolue fût un fait de notoriété publique, on continua toujours de le tenir étroitement renfermé en prison. On répéta qu'il avait tramé une conspiration avec trente et une autres personnes, et que, s'il refusait d'en convenir, c'était par l'effet d'une persévérance odieuse dans le crime, et pour ne point trahir ses complices. La réalité était qu'on ne pouvait alléguer la moindre preuve juridiquement valable contre ces prétendus conspirateurs.

Ses parens, qui, après avoir long-temps essayé en vain de le voir dans sa prison, finirent cependant

par en obtenir la permission, séduisirent un des gardiens de la Tour, lui procurèrent plusieurs adoucissemens à son sort, et présentèrent en son nom des suppliques au roi, afin qu'on examinât publiquement et juridiquement le crime dont il était accusé. Harrington, voyant ses pétitions sans effet, voulut s'adresser au parlement; mais il ne trouva pas un seul membre qui daignât s'intéresser à lui. Tout-à-coup on l'embarqua, et on le bannit à Saint-Nicolas, petite île située en face de Plymouth, et en grande partie formée de rochers stériles.

Cependant son frère ayant déposé une caution de cinq mille livres sterling, on lui permit d'habiter Plymouth, où plusieurs personnes de la plus haute distinction le reçurent avec honnêteté et amitié. Mais le chagrin causé par un sort si peu mérité, et l'usage du bois de gayac qu'un médecin lui prescrivit pour le guérir du scorbut, influèrent sur sa santé au point de le plonger dans un état de démence. Alors on lui rendit la liberté, et ses parens le transportèrent à Londres, où sa santé s'améliora, sans se rétablir tout-à-fait. Les intervalles les plus lucides n'étaient pas chez lui exempts de délire, et il mourut en 1677.

L'ouvrage qu'il publia sous le titre d'*Oceana* est une allégorie politique, suivant le goût alors de mode. *Oceana* désigne l'Angleterre, la plus grande et la plus puissante des îles de l'Océan du nord. Harrington paraît avoir voulu imiter l'allégorie platonique de l'île Atlantide. Les personnages en action, les lieux et les objets sont désignés sous des noms allégoriques. *Alma* est le château de Saint-James, *Emporium* Londres, *Alcyonia* la Tamise, *Halo* Withe-hall, *Hiera* Westmunster, *Marpesia* l'Ecosse, *Panopée* l'Irlande, *Olphæus Megaletor* Cromwell, *Morphée* le roi Jacques I.er, *Léviathan*

Hobbes, etc. L'ouvrage se compose d'abord de prolégomènes distribués en trois chapitres, dont le dernier a pour titre particulier : *l'Assemblée des législateurs*. Vient ensuite le plan d'une constitution, lequel forme le principal objet de l'ouvrage, qui se termine enfin par des corollaires.

Les prolégomènes renferment des recherches sur les principes, l'origine et les effets de tous les gouvernemens, que ceux-ci soient monarchiques, aristocratiques ou démocratiques, sur leurs différentes dégénérescences en tyrannie, oligarchie et anarchie, et sur les bons ou mauvais mélanges qui en résultent. Le premier chapitre traite particulièrement de ce qu'Harrington appelle l'ancienne politique, c'est-à-dire, de l'esprit du gouvernement qui domina le plus dans le monde jusqu'au temps de Jules-César. L'auteur s'y étend aussi sur le rapport du territoire et de l'argent, sur la paix et sur la guerre, sur les magistrats et l'autorité judiciaire, sur les lois agraires, sur le choix des magistrats, et il indique les avantages et les inconvéniens qui accompagnent les différens états ou rapports de ces choses et de ces diverses institutions.

Le second chapitre roule sur la politique moderne, ou sur l'esprit du gouvernement qui a le plus dominé dans le monde depuis la destruction de la république romaine, en particulier de l'esprit du système féodal qui s'introduisit à l'époque de l'invasion de l'empire romain par les Barbares du nord. Harrington discute aussi l'histoire ancienne de la constitution anglaise sous les Romains, les Saxons, les Danois et les Normands, jusqu'au temps où les fondemens en furent sapés par Henri VII, violemment ébranlés par Henri VIII, et entièrement renversés par Charles I.er. Il s'efforce encore de faire connaître l'origine des différens états du peuple en Angleterre,

des diverses classes de la noblesse, des priviléges des communes et du pouvoir judiciaire.

Le troisième chapitre offre le tableau de l'assemblée des législateurs. Comme l'intention d'Harrington était de tracer le plan d'une constitution parfaite, il avait, ainsi que je l'ai déjà dit dans l'histoire de sa vie, étudié les plus célèbres politiques, tant anciens que modernes, afin de choisir parmi leurs maximes celles qui lui paraîtraient salutaires ou exécutables, et de rejeter au contraire tout ce qui pourrait nuire, ou ne pas être susceptible d'exécution. C'était là incontestablement la meilleure marche à adopter pour s'instruire autant que possible, et se procurer les matériaux les plus convenables à son plan idéal de gouvernement. Il ne pouvait non plus assurer un accueil favorable à ce plan qu'en s'appuyant de grandes autorités; car on eût été facilement porté à traiter ses propres opinions de rêveries politiques et de chimères impraticables, quelqu'exactes et fondées sur l'expérience qu'elles fussent d'ailleurs. Il introduisit donc, sous des noms allégoriques, de nouveaux législateurs, dont les personnages représentent les différentes espèces principales de constitutions, et qui en conséquence ont une connaissance parfaite de ces dernières. Les constitutions qu'il personnifie allégoriquement, sont: Israël, Athènes, Sparte, Carthage, les Achéens, Étoliens et Lyciens, Rome, Venise, les Cantons Suisses et la Hollande. Il forme le modèle d'*Oceana* d'après tout ce que ces gouvernemens présentent d'excellent, en y ajoutant toutefois les mesures de sa propre invention. On ne saurait disconvenir qu'il ne fasse preuve d'une connaissance des constitutions et de l'histoire de ces états, extraordinaire pour le temps où il vivait. Il en analyse les particularités, les avantages et les défauts, et établit entr'eux des com-

paraisons aussi intéressantes qu'instructives. Les monarchies anciennes et modernes de l'Orient et de l'Europe ne sont pas non plus oubliées, sans qu'on remarque de partialité ni pour ni contre.

La méthode qu'Harrington observe dans l'exposition de son plan du gouvernement d'*Oceana* consiste en ce qu'il exprime les lois et les institutions par autant de propositions ou thèses précises, à chacune desquelles il joint un discours explicatif, destiné à faire connaître les raisons qui rendent l'institution ou la loi nécessaire et utile. Il imite totalement la manière et le ton d'un membre du parlement anglais, qui propose un bill, et qui le recommande dans son exposé. Lorsque l'occasion se présente, il ajoute encore un discours particulier, soit du lord Archon, soit de tout autre législateur, sur ce qui fait l'objet de la question. Ces discours politiques sont presque tous des chefs-d'œuvres, et ils méritent encore d'être étudiés aujourd'hui par nos politiques et nos législateurs. On y trouve un fonds inépuisable d'observations pleines de finesse et de sagacité sur les gouvernemens et sur les effets qu'ils produisent.

Les corollaires qui terminent l'ouvrage contiennent des remarques sur quelques institutions destinées à compléter la constitution politique d'*Oceana*. Ces remarques roulent entr'autres sur la religion dominante dans l'état, et sur la liberté des consciences. On distingue également des modifications particulières du gouvernement pour Londres, Westmunster, l'Ecosse, l'Irlande et autres pays appartenans à l'empire anglais, des maximes pour favoriser le commerce, instituer des académies, donner une éducation convenable à la jeunesse, perfectionner la marine, etc. Harrington s'engage dans la discussion de plusieurs autres points qui étaient et sont en-

core aujourd'hui un sujet de contestation entre les politiques, telle que la question de savoir s'il peut y avoir une distinction de nobles et de plébéiens dans un état démocratique. A cette occasion il réfute le préjugé que tous les gouvernemens doivent être organisés de la même manière. Il paraît même regarder comme nécessaire, dans un bon gouvernement, l'existence d'une caste supérieure aux plébéiens, celle, par conséquent, de la noblesse. « Une « armée, dit-il, ne peut pas plus être composée de « soldats sans officiers, que d'officiers sans soldats. « De même un état, surtout s'il est susceptible d'a« grandissement, ne saurait être formé ni de plé« béiens sans noblesse, ni de noblesse sans plé« béiens. » Sa comparaison est toutefois inconvenante et mal choisie. La noblesse n'exerce aucun droit de domination sur les plébéiens, et, loin que ce droit, s'il existait, fût nécessaire et utile à l'état, il serait au contraire en opposition directe avec ses intérêts. Mais, dans une armée, le but commun exige que l'officier commande au soldat, puisque, sans cette subordination, l'armée serait absolument incapable d'agir.

Harrington avait une si haute opinion de son plan idéal de gouvernement, qu'il croyait impérissable un état organisé sur ce modèle, et pourvu de forces physiques suffisantes pour se maintenir contre les aggressions du dehors. Des causes internes ne sauraient jamais le détruire, et, comme le peuple ne périt jamais, il est également impossible que la forme de l'état change jamais, puisque le peuple n'est que la matière de cet état, dont la forme constitue le principe moteur. Harrington fait consister la perfection d'un gouvernement dans un équilibre intérieur tel que ni les individus ni des classes entières du peuple n'aient d'intérêt à se révolter pour

le renverser, ou que, s'ils ont cet intérêt, le pouvoir leur manque pour parvenir à leurs fins. On conviendra sans peine du principe. Mais la question principale était de savoir si le gouvernement d'*Oceana* était de cette nature, demande à laquelle *Harrington* répond formellement par l'affirmative. *Si la sûreté intérieure d'un état est solidement établie, et s'il règne un équilibre parfait dans l'intérieur de ce même état, dès qu'on lui suppose une puissance physique proportionnellement assez forte, nul ennemi du dehors ne peut lui inspirer de crainte.* Harrington prouve par l'histoire que jamais un peuple politiquement bien constitué et non divisé par les factions intestines qui en paralysent la force, n'a été asservi par aucun monarque, quelle que fût la puissance de ce dernier; et, comme il ne saurait y avoir de troubles intérieurs dans son *Oceana*, il pense aussi pouvoir promettre une durée éternelle à ce gouvernement. On devine sans peine les exemples tirés de l'antiquité et des temps modernes dont il appuie surtout son assertion; mais, en même temps, si on envisage les choses avec impartialité, on s'en rappelle une foule d'autres, également historiques, qui prouvent le contraire. Athènes et Rome bravèrent toutes les puissances étrangères, et Rome devint maîtresse de tout l'univers alors civilisé; mais ces deux républiques furent anéanties par des factions intestines, et non par des ennemis du dehors, tandis que Venise, l'état favori d'Harrington ne peut jamais ni changer ni être aboli. Or nous avons nous-mêmes été témoins du contraire.

L'équilibre des fonctions de la machine politique nécessaire au repos intérieur, à la sûreté et à la force de l'état, se rencontre toujours moins dans les monarchies que dans les républiques. Chez les Turcs, par exemple, les Janissaires ont très-souvent

l'intérêt et le pouvoir de causer des divisions funestes au souverain, et même, s'il leur plaît, à l'état tout entier. Une monarchie absolue ne peut donc jamais passer pour un gouvernement parfait. Harrington trouvait la monarchie tempérée très-peu convenable. Là, il est vrai, la noblesse limite l'autorité du roi; mais tout aussi fréquemment elle tyrannise le peuple. Le roi, dans une monarchie tempérée, ou opprime le peuple sans qu'on lui oppose de résistance, ou lutte contre la noblesse qui prend la défense des plébéiens; mais, plus souvent encore, le peuple combat à-la-fois contre le roi et la noblesse, jusqu'à ce qu'enfin l'un des trois partis s'empare de l'autorité sur les deux autres, ou que tous trois s'affaiblissent au point qu'ils deviennent la proie d'un état étranger, ou que la forme du gouvernement dégénère en république. La monarchie tempérée n'est donc pas un gouvernement parfait, et s'il n'existe ni partis ni troubles intestins dans *Oceana*, elle doit au contraire être l'état le plus uniforme, le plus parfait et le plus impérissable.

Je ne donnerai qu'une esquisse générale de la constitution d'*Oceana*, à laquelle Harrington attachait une si grande importance. Les bases en sont entièrement démocratiques, et les pouvoirs législatif et exécutif y reposent sur un système représentatif. Le peuple est divisé en hommes libres, en citoyens et en esclaves. Dès que ceux-ci obtiennent leur liberté, c'est-à-dire, dès qu'ils peuvent vivre de leur propre fortune, ils passent dans la classe des citoyens Les citoyens eux-mêmes se partagent encore en jeunes gens et en vieillards. Le premier ordre renferme les hommes depuis dix-huit jusqu'à trente ans, et le second ceux qui ont trente ans et plus, jusqu'à l'extrême vieillesse. Les jeunes gens forment l'armée, et les vieillards ne constituent qu'une garnison sé-

dentaire. Harrington soutient avec raison qu'une armée de mercenaires est funeste à l'état. Les citoyens, d'après le recensement de leur fortune, sont rangés dans la cavalerie ou dans l'infanterie. Celui qui, annuellement tire au-delà de cent livres sterling de ses terres, de ses biens, de son industrie ou de son commerce, appartient à la cavalerie : un revenu moindre donne place dans l'infanterie. Si un citoyen dissipe sa fortune en prodigalités, il n'est plus apte à revêtir aucune charge magistrale ou civile, ni à donner sa voix dans les affaires de l'état. On partage le peuple en paroisses, districts de cent paroisses et tribus de mille paroisses, dont chacune choisit ses surveillans et ses députés, de sorte qu'une élection est toujours supérieure à l'autre, dans laquelle aussi elle doit constamment avoir lieu. Chaque paroisse, par exemple, choisit des candidats : les candidats des districts en choisissent à leur tour qui sont ceux de la tribu. Je ne dois pas entrer ici dans tous les détails qu'Harrington donne sur le mode et la méthode d'élection. Les élus des tribus déterminent enfin le choix des magistrats suprêmes, avec lesquels ils constituent un parlement. Harrington développe ensuite plus amplement la constitution intérieure d'*Oceana*. Il représente les autorités magistrales en exercice de leurs fonctions, et les fait discuter avec le parlement sur des lois, au sujet desquelles on finit par prendre des décisions. Le nombre des magistrats suprêmes s'élève à neuf, qui ont différentes attributions, et on peut à-peu-près comparer la disposition politique des choses à ce qu'était autrefois la pentarchie ou le Directoire en France. Comme la forme allégorique donnée par Harrington à son ouvrage en rendait l'étude difficile, principalement pour ce qui concerne les objets principaux, il publia, en 1659, son *art of Lawgiving*, partagé en trois livres,

dont le premier est un extrait des prolégomènes d'*Oceana*. Le troisième intitulé : *Modèle d'un gouvernement républicain approprié à l'état actuel de la nation anglaise*, renferme une courte esquisse de la constitution d'*Oceana*. Le second traite de l'histoire et des changemens du gouvernement des Israélites. Comme les circonstances du temps semblaient l'exiger, il joignit à ce livre plusieurs traités particuliers servant à éclaircir différens points [1].

Au milieu des fermentations politiques que le protectorat de Cromwell apaisa bien un peu, mais sans y mettre à beaucoup près un terme, il était naturel que l'ouvrage d'Harrington causât une vive sensation, et devînt bientôt un sujet d'entretien pour toutes les personnes livrées à la politique. Mais il trouva aussi plusieurs antagonistes qui forcèrent Har-

[1] Tels sont entr'autres les opuscules suivans : *Valerius and Publicola, or the true from of a popular commonwealth*, dialogue. — *Political aphorisms*, au nombre de cent vingt. Ce furent eux qui dénotèrent de la manière la plus claire les principes démocratiques d'Harrington, et qui lui valurent le cruel traitement qu'il éprouva sous le règne de Charles II. — *Seven models of a commonwealth, antient and modern; or brief directions shewing, how a fit and perfect model of popular government may be made, found or understood.* Harrington croyait y avoir caractérisé toutes les espèces possibles de gouvernement. — *The ways and means, whereby an equal and lasting commonwealth may be suddenly introduced and perfectly founded with the free consent and actual confirmation of the whole people of England.* — *The petition of divers well affected persons.* C'est une adresse au parlement avec un extrait d'*Oceana*, pour introduire cette constitution en Angleterre. Henri Névil la présenta en 1659, et obtint une réponse honorable; mais la chose en demeura là. — Tous ces écrits sont annexés à l'édition des Œuvres d'Harrington, intitulée : *The Oceana and other works. in-fol. London*, 1737. La première édition d'*Oceana* parut à Londres en 1656.

rington à en prendre la défense. Un fait assez singulier, c'est que toutes s'attachèrent à des accessoires, et attaquèrent moins que toute autre chose la constitution indiquée dans *Oceana* comme étant la meilleure. Harrington publia un recueil d'écrits polémiques qui furent échangés entre lui et le docteur Ferne, évêque de Chester. Il leur donna pour titre : *Pian piano, or an intercourse between H. Ferne, doctor in Divinity, and James Harrington, upon occasion of the Doctor's censure of the Oceana.* Les mémoires d'Harrington, dans cette collection, sont insignifians, et ne renferment rien qu'il n'eût déjà mieux développé dans *Oceana*, et dans d'autres écrits polémiques. Matthieu Wren se rangea aussi parmi ses adversaires, et lui suscita une dispute plus désagréable. Les *Considérations* de Wren ne roulaient que sur la première partie des prolégomènes, et elles avaient pour but de soutenir le gouvernement monarchique. Harrington y répondit dans sa *Prérogative of popular government.* Là, il examina d'une manière plus précise divers points intéressans, tels que ceux-ci : Définit-on bien une république en disant que c'est le règne des lois et non des hommes, ou une monarchie en soutenant que c'est celui d'un ou de plusieurs hommes et non des lois? Y a-t il un droit ou un intérêt commun à tous les hommes, qui diffère de l'intérêt particulier des individus, et quelle est la meilleure manière de séparer cet intérêt général de l'intérêt privé, dans l'établissement d'une constitution ? Une constitution parfaite dans son genre est-elle pour cette raison la plus parfaite de toutes, ou le meilleur état individuel est-il le meilleur état absolument, ou enfin, la meilleure monarchie n'est-elle pas la plus mauvaise de toutes les formes de gouvernement? Wren défendit de nouveau ses *Considérations* dans un autre ouvrage inti-

tulé : *Monarchy asserted*; mais il prit un ton offensant et calomniateur, s'attachant surtout à mettre le clergé et l'université d'Oxford dans ses intérêts, en les disposant mal en faveur d'Harrington. Sa conduite piqua tellement ce dernier qu'il oublia sa bonté et son urbanité naturelles. Dans une petite brochure volante : *Politicaster, or comical discours in answer to M. Wren*, il ne s'occupa nullement de réfuter les argumens qu'on lui opposait, parce qu'ils dénotaient trop l'ignorance et l'esprit de parti de leur auteur; mais il se contenta de relever les invectives de Wren par des sarcasmes et des plaisanteries amères.

Un autre antagoniste d'Harrington, mais qui ne sortit pas non plus triomphant de sa lutte contre lui, fut Richard Baxter, ecclésiastique, qui soutint aussi que la monarchie est un gouvernement établi par Dieu, au lieu que les républiques sont une institution du paganisme. Harrington lui répondit comme à Wren par des traits de satire. Ce qui prouve combien ces rivaux étaient indignes de l'auteur d'*Oceana*, et combien les idées républicaines étaient répandues même parmi les corporations d'Angleterre dont les intérêts se rattachaient le plus à ceux de la monarchie, c'est qu'en 1683, le livre de Baxter fut brûlé en place publique avec plusieurs écrits de Hobbes et de quelques autres auteurs, par arrêt de l'université d'Oxford. Harrington ne voulait pas que les théologiens s'immisçassent dans les affaires politiques, ce dont certains furent piqués, quoique la partie raisonnable du clergé approuvât la maxime dans le sens que l'auteur lui donnait. Je passe sous silence plusieurs autres écrits polémiques moins importans qui furent occasionés par *Oceana*. Dans la suite, le modèle de la meilleure république possible, tracé par Harrington, tomba dans un oubli aussi parfait que tant d'autres plans analogues. Il semblerait que

le hasard se réserve toujours de prendre part aux changemens des gouvernemens, et que jamais le cours des choses n'est abandonné à une théorie calculée sur la raison.

Les politiques anglais que j'ai caractérisés jusqu'ici, Hobbes, Locke, Sydney et Harrington, furent engagés par les besoins de leur patrie à faire une étude spéciale du droit naturel et de la politique. Sous le point de vue véritablement scientifique nous trouvons bien plus d'intérêt encore aux travaux d'un philosophe allemand, Samuel de Pufendorf, qui fait époque dans l'histoire du droit naturel et de la morale. On doit considérer Pufendorf comme le premier qui ait donné une forme systématique à tout l'ensemble du droit naturel, quoiqu'il en ait encore méconnu le caractère essentiel et distinctif. Il naquit, en 1632, à Flœhe, village peu distant de Chemnitz en Saxe, où son père Élie Pufendorf était pasteur. Il fit ses études à Léipzick et à Jéna. Dans cette dernière université, il eut, entr'autres, pour maîtres le célèbre philosophe et mathématicien Erhard Weigel, dont l'usage d'appliquer la méthode mathématique à la philosophie lui suggéra l'idée de faire la même application à la morale. Après avoir terminé ses études, Pufendorf devint précepteur des fils de Coyet, ambassadeur de Suède à la cour de Danemarck, dans la maison duquel il habita en conséquence à Copenhague. Mais la guerre n'ayant pas tardé à éclater entre les deux puissances, l'ambassadeur quitta la ville, où Pufendorf demeura. Aussi, pendant le siége de Copenhague par les Suédois, fut-il renfermé avec son frère Esaü Pufendorf dans une étroite prison, où il demeura huit mois, et fut atteint d'une maladie grave.

Après son élargissement, il se rendit avec ses élèves à la Haye, où il posa les premières bases de

sa célébrité littéraire, en publiant les savantes compilations de Jean Meursius. Cet fut là aussi qu'il écrivit, en 1660, son premier ouvrage sur le droit naturel : *Elementa jurisprudentiæ universalis*. Charles-Louis, Electeur-palatin, qui aimait et protégeait les sciences, l'appela à l'université d'Heidelberg en qualité de professeur de droit naturel et de droit des gens; cette place était la première qui eût encore existé dans l'école. L'Electeur confia en même temps l'éducation du prince héréditaire à Pufendorf. Ce dernier ne fit toutefois qu'un court séjour à Heidelberg. Il fut appelé, en 1668, à Lund, où il écrivit son grand ouvrage : *De jure naturæ et gentium*, qui parut, pour la première fois, à Francfort, en 1672, et auquel succéda, l'année suivante, le traité : *De officiô hominis et civis*. La jalousie d'un de ses collègues, Nicolas Beckmann, qui se croyait victime d'une injustice à cause de lui, et qui, pour cette raison, le détestait cordialement, l'engagea dans une violente dispute, qui se termina néanmoins à son honneur. En effet, Beckmann, pour éviter les suites du procès qu'on lui avait intenté à Stockholm, fut obligé de se réfugier en Allemagne, où il ne lui resta plus que la méprisable ressource de vomir d'impuissantes injures contre son adversaire [1]. Mais, outre Beckmann, dont les attaques dépendaient de

[1] Brucker raconte fort au long l'histoire de la dispute entre Pufendorf, Beckmann et autres, citant toutes les brochures auxquelles elle donna lieu. On peut juger de l'animosité des deux partis par les titres seuls des opuscules suivans : *Nic. Beckmanni legitima defensio contrà Samuelis Pufendorfii execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contrà omnem veritatem et justitiam, ut carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex, per futilia sua entia moralia (diabolica puto) totô honestô et eruditô orbi malitiosè et ignominiosè imponere voluit.* Pufendorf répondit sous le nom de Pierre Du-

causes locales et individuelles, Pufendorf trouva encore une foule d'ennemis qui combattirent ses idées sur le droit naturel. Par la suite, une nouvelle guerre entre les Suédois et les Danois l'ayant contraint de se fixer à Stockholm, il devint conseiller intime et historiographe du roi de Suède. C'est en cette dernière qualité qu'il écrivit l'ouvrage historique : *De rebus suecicis sub Gustavô Adolphô usque ad abdicationem reginæ Christinæ, et de rebus à Caroló Gustavó gestis.* Ce livre lui valut d'être appelé à Berlin pour écrire l'histoire de Frédéric-Guillaume, électeur de Brandebourg, qu'il termina sous le règne de Frédéric I.er, roi de Prusse. Avant de se rendre à Berlin, il fut élevé au rang de baron suédois. Il mourut, en 1694, conseiller intime de l'Electeur de Brandebourg, sans laisser d'héritiers mâles. La noble famille de Pufendorf, qui vit encore aujourd'hui dans le pays d'Hanovre, descend de son frère Esaïi, qui était aussi un savant distingué et un grand politique, qui posséda plusieurs places éminentes au service de la Suède et du Danemarck, et qui mourut, en 1689, étant ambassadeur danois à Ratisbonne.

Il suffit, pour l'histoire de la philosophie, de caractériser le grand ouvrage de Pufendorf : *De jure naturæ et gentium*, en huit livres ; car ses écrits antérieurs ne sont remarquables qu'en nous faisant connaître la nature des idées qu'il eut d'abord de la philosophie pratique, et la manière dont il les perfectionna peu-à-peu. Quant au traité : *De officiò hominis et civis*, c'est un extrait du précédent, en forme de manuel. Pufendorf écrivit son grand ouvrage à la

næus : *Epistola ad virum famosissimum, Nic. Beckmannum, totius Germaniæ convitiatorem et calumniatorem longè impudentissimum.*

sollicitation du célèbre baron de Boinebourg, chancelier de Mayence, et afin de donner au public une idée plus précise et plus parfaite de la science dont il avait été nommé professeur à Heidelberg et à Lund. Il juge avec équité ses prédécesseurs, notamment Grotius et Hobbes, sans dissimuler ce qui lui paraît blâmable dans leurs opinions. Il suit aussi la méthode mathématique, moins quant à la forme extérieure qu'à l'égard du caractère intime du livre. Cette méthode a incontestablement contribué beaucoup à l'ordre, à la précision et à la clarté des idées qui règnent dans ses ouvrages, qualités auxquelles se joint encore un style coulant, facile et agréable.

En recherchant le principe des droits et des devoirs de l'homme, Pufendorf distingua le premier la raison et la révélation comme deux sources essentiellement différentes de connaissance. C'est là un des principaux services qu'il rendit à la science. Il admet, avec Grotius, que la sociabilité est le principe naturel des droits et des devoirs; aussi donne-t-on le nom de socialistes à ses sectateurs. La religion, qui enseigne les devoirs envers Dieu, ne doit, suivant lui, entrer en considération ici que, parce qu'elle resserre encore davantage les liens de la société, et qu'en prescrivant à l'homme ses devoirs envers lui-même et envers les autres, elle le rend plus apte à remplir le but de la société.

Quand il passe au développement ultérieur de son droit naturel, Pufendorf commence par expliquer certaines idées radicales de choses morales (*entia moralia*, comme il les appelait), dont le défaut de précision engendre facilement l'erreur. Les *entia moralia* sont, à ses yeux, certains modes que les objets physiques ou les actions reçoivent des êtres raisonnables pour bien diriger la liberté de l'homme

et apporter de l'ordre, de la justice et de la convenance dans la vie pratique. Pufendorf croyait que ces idées fondamentales de la morale peuvent être déterminées avec une certitude apodictique d'après des principes indubitables, et que la méthode mathématique leur est par conséquent applicable. Il développe donc les principes et les caractères des actions morales, détermine le rapport de la raison à la moralité, explique la conscience, l'ignorance, et l'erreur théorétique ou pratique, fait connaître la direction qu'on doit donner au libre arbitre et aux inclinations de l'homme, recherche les caractères d'une action morale et de son imputabilité, etc. Puis il fixe la loi générale pour les actions morales, et discute en même temps ce qu'on doit entendre par maxime, loi, droit, obligation, action nécessaire, permise, bonne, mauvaise, juste, injuste, méritoire, coupable, etc. Dans le second livre, il traite du rapport de la nature humaine à la légalité, et fait voir que l'anarchie, ou l'état de nature admis par Hobbes, est en contradiction totale avec elle. Mais le droit de nature n'a pas nécessairement besoin d'exister avant la loi : il ne repose pas non plus sur le consentement unanime des peuples, ou sur l'utilité, ou sur le témoignage de la conscience ; il est uniquement le fruit du besoin naturel de l'homme, qui donne naissance aux droits et aux obligations. Dans le troisième livre, Pufendorf examine les principes du droit par rapport aux autres : n'offenser personne, réparer le mal qu'on a causé, reconnaître à tous les hommes des droits égaux aux siens, remplir ses engagemens, etc. Le quatrième livre renferme les principes du droit par rapport à l'expression extérieure de nos sentimens, la vérité, le mensonge, la tromperie, l'ambiguité des signes. A cette occasion, il est fait aussi mention du serment.

Ensuite il s'occupe du droit de propriété, de l'origine de la propriété, de l'acquisition par occupation et accession, du droit sur les biens des autres, de l'abandon du droit de propriété, des testamens, du droit de succession *ab intestat*, etc. Le cinquième livre traite du prix des choses, des conventions qui supposent ce prix, et des différentes espèces de conventions. Dans le sixième livre, on trouve des recherches sur l'origine du droit de domination parmi les hommes, des droits du mariage, de la société entre parens, et de celle entre maître et serviteur. Ces objets conduisent Pufendorf à développer le droit politique dans le septième livre. Le huitième enfin est consacré aux principaux objets du droit politique, aux qualités nécessaires des lois sociales, aux droits du pouvoir souverain sur la vie et les biens des citoyens, aux droits de la guerre et de la paix, et aussi, par forme d'incident, à quelques points du droit des gens.

CHAPITRE VI.

Histoire et philosophie de Tschirnhausen et de Thomasius.

Léibnitz ne fut pas le seul dont les efforts et les travaux perfectionnèrent la philosophie en Allemagne ; car il eut pour émules plusieurs de ses compatriotes, qui rivalisèrent de zèle avec lui, mais dont la gloire fut, à la vérité, effacée par la sienne. L'un des plus estimables fut Ehrenfried Gauthier de Tschirnhausen, né, en 1651, à Kieslingswalde, dans la Haute-Lusace. Tschirnhausen servit d'abord dans les armées des Pays-Bas, entreprit ensuite de grands voyages, finit par vivre en simple particulier, et consacra tous ses loisirs aux sciences, particulièrement à la philosophie, aux mathématiques et à la physique. L'académie des sciences de Paris l'admit au nombre de ses membres. Il mourut en 1708.

La philosophie dominante alors dans les écoles et les universités de l'Allemagne était encore l'aristotélisme, décoré seulement de certaines additions ou modifications empruntées, soit aux autres systèmes philosophiques de l'antiquité, soit aux doctrines modernes. Les idées de Léibnitz, pour acquérir du poids, avaient besoin qu'on s'occupât de les recueillir, et de les réduire en système, et le cartésianisme, malgré la faveur dont il jouit, n'influa toutefois pas assez fortement ni assez généralement sur les esprits pour abolir la méthode aristotélico-éclectique de raisonner. Tschirnhausen partageait

les philosophes de son temps en deux classes : Les premiers se bornaient à la connaissance des coupes et de la terminologie adoptées en philosophie, et à celle des différentes sectes qui la divisent. Les autres, comme Jacques Thomasius, par exemple, s'occupaient davantage de l'histoire de la science, sans s'élever du reste à la hauteur de la véritable manière de raisonner. La philosophie elle-même, comme science, était alors un pur aggrégat de propositions, manquant de principes fixes, et sans utilité aucune ni pour le savant ni pour le citoyen. Tschirnhausen, qui était à-la-fois grand mathématicien et grand physicien, et qui avait médité profondément les ouvrages de plus célèbres écrivains modernes, de Galilée, de Descartes, de Malebranche, de Newton, etc. dut être fort peu satisfait de cette rapsodie scolastique, qu'on décorait en Allemagne du titre pompeux de philosophie. A peine y trouvait-il quelques traces, ou plutôt il n'y découvrait pas le moindre indice du principal caractère qu'il assignait à la philosophie, celui d'être l'art d'inventer. Sous ce dernier point de vue, il pensait même que la science avait besoin de subir une réforme, qu'il contribua pour sa part à provoquer, en publiant son ouvrage intitulé : *Medicina mentis, sive artis inveniendi præcepta generalia* [1].

Suivant Tschirnhausen, toutes les recherches philosophiques doivent reposer sur l'observation autop-

[1] Ce livre parut, pour la première fois, en 1687, à Amsterdam, accompagné d'nne épître dédicatoire à Louis XIV. Le titre proprement dit est : *Tentamen genuinæ logicæ, ubi disseritur de methodò detegendi veritates incognitas*. Tschirnhausen joignit à la seconde édition, publiée à Léipzick, en 1695, sa *Medicina corporis*, qu'il publia depuis, en allemand et enrichie d'une seconde partie, sous le titre de *Zwælf nuetzliche Lesensregeln*, etc.

tique et sur l'expérience. La science se réduit aux trois questions suivantes : 1.° Quelles sont les connaissances les plus nécessaires à tous les hommes, et quelle est en conséquence la plus utile de toutes les occupations ? On répond que c'est la recherche de la vérité. 2.° Comment parvient-on à découvrir la vérité ? Cette question se subdivise en trois autres : Comment distingue-t-on le vrai du faux ? Comment étend-on la connaissance de la vérité ? Quels obstacles doit-on surmonter pour y réussir ? 3.° *Quels* sont les objets de la recherche ?

Avant tout, il faut fixer les premiers principes sur lesquels la recherche se fonde comme sur des principes absolus et incontestables. Ces principes doivent être de nature à ce que chaque homme, dans sa propre conscience, reconnaisse toujours qu'ils sont d'une validité nécessaire. Tschirnhausen érige en principe suprême le fait lui-même de la conscience : *J'ai la conscience de plusieurs choses.* De là il fait découler les propositions générales et expérimentales suivantes : 1.° Certaines choses font une impression agréable sur nous, tandis que d'autres en font une désagréable ; 2.° nous en concevons quelques-unes, et d'autres sont inconcevables pour nous ; 3.° nous percevons les unes par les sens externes, et nous connaissons les autres par des sensations et des idées intérieures. Le premier de ces trois principes est celui de la morale, le second celui de la connaissance de la vérité, et le troisième celui de toute expérience. Tschirnhausen divise donc la philosophie en théorétique et pratique. La première renferme les principes et les règles de la vérité, ainsi que la méthode pour les mettre en usage. C'est pourquoi il lui donne en général le nom d'*Art d'inventer*, comme il en appelle les règles la *Médecine de l'esprit*. Il la compare à un arbre composé

de racines, d'un tronc, et de branches chargées de fruits. Les racines sont les règles générales : le tronc est l'ensemble des règles spéciales relatives aux objets physiques, mathématiques et sensibles ; les branches, avec les fruits, sont les règles tout-à-fait spéciales pour chacune des sciences empiriques en particulier. Les racines, le tronc et les branches sont formées de moelle, d'un noyau osseux et d'écorce; de même les objets sensibles, mathématiques et physiques, sont aussi la matière de toutes les parties de la philosophie.

Le plan de réforme que Tschirnhausen avait conçu pour la philosophie ne se bornait pas uniquement à l'exposition des principes généraux et de la méthode de l'art d'inventer, ou à la médecine de l'esprit; mais le philosophe allemand se proposait en outre de développer les règles particulières et spéciales des connaissances scientifiques. Tous les objets de nos recherches doivent être examinés par la seule raison, ou par l'expérience, ou par toutes deux à-la-fois. Or Tschirnhausen avait le projet de montrer dans un ouvrage à part comment il est possible de trouver l'inconnu en mathématiques; dans un autre, comment on peut acquérir l'expérience, et s'en servir pour découvrir des vérités nouvelles et utiles; dans un troisième enfin, comment on peut étendre avec assurance le domaine de la physique. Puis il devait donner un aperçu des règles spéciales de chaque science, et de leur application au commerce ordinaire de la vie. Il n'a pas mis ce plan à exécution.

Sa *Medicina mentis* commence par une histoire de la marche que lui-même suivit pour acquérir les lumières de la philosophie. Cette histoire est très-intéressante et fort utile. Tschirnhausen recommande, comme étant le meilleur moyen pour étudier

sans partialité, et pour arriver ainsi à la vérité, d'observer soi-même avec assiduité, de même que le moyen le plus infaillible pour trouver le vrai bonheur est d'éviter les passions. Rien n'entrave davantage la recherche de la vérité que la dépendance totale où on se trouve des autres, et l'idée où l'on est que quelque chose qui nous semble vrai ou faux, agréable ou désagréable, doit également le paraître aux autres. Un second moyen de se préserver de l'erreur est d'éviter de confondre le connu avec ce qui ne l'est pas encore, et d'attribuer à ce dernier ce qui n'appartient qu'au premier. Ainsi, parmi les objets connus, l'un ou l'autre peut nous paraître très-facile et très-agréable ; mais nous nous tromperions beaucoup, si, d'après cette circonstance, nous le considérions comme le plus facile et le plus agréable de tous ; car nous n'avons point encore appris à connaître toutes les choses, de sorte que, dans ce cas, nous confondons l'inconnu avec le connu. C'est pourquoi bien des hommes attachent si peu de prix aux découvertes des autres : ils s'imaginent avoir déjà découvert eux-mêmes ce qu'il y a de meilleur, et ils s'interdisent le moyen d'arriver à des vues plus exactes que d'autres leur indiquent, parce qu'ils croient être déjà eux-mêmes sur la voie la plus directe.

Observer soi-même avec impartialité et sang-froid est aussi le meilleur moyen pour apprendre quels sont l'appréciation pratique des choses et le genre de vie qui conduisent le plus sûrement au bonheur. Si on examine la nature des satisfactions dont l'homme est susceptible, on ne tarde pas à sentir combien elles diffèrent par leur importance. Les plaisirs sensuels, quelque attrayans qu'ils soient d'abord, sont les moins importans ; car ils ont d'autant plus de charmes que nous les goûtons plus rare-

ment, et que nous y résistons davantage. La conscience de la liberté raisonnée et de l'empire qu'on exerce sur ses passions procure un plaisir plus vif encore. Elle s'obtient par l'étude de la vérité, et par le soin de former la raison ; ce qui nous assure en même temps le plaisir le plus pur et le plus délicieux. Toutes les autres satisfactions peuvent nous tromper ; jamais il n'en est ainsi de la joie qu'inspire la vérité. Le sage a sur l'ignorant l'avantage d'un esprit bien plus libre et d'une force infiniment supérieure, tant à cause de l'étendue de ses vues, qu'à raison du nombre incalculable d'obstacles et de préjugés dont il s'est délivré. Il souffre incomparablement moins, parce qu'il s'est élevé au-dessus d'une foule de désirs, de soucis et de chagrins, qui assiégent et troublent l'ignorant. Il est enfin susceptible d'une multitude de plaisirs dont les autres n'ont pas la moindre connaissance, et dont ils ne sauraient goûter la jouissance.

Après cette histoire de ses réflexions sur ce qui offre le plus d'intérêt à l'homme, et sur ce qui est le plus nécessaire pour son véritable bonheur, Tschirnhausen passe à la détermination des principes et des règles générales de la vérité. Le principe suprême de toute certitude du savoir est la proposition que, parmi les choses, les unes sont concevables, et les autres inconcevables ; car ce principe renferme en lui tous les autres principes vrais. La faculté de comprendre certaines choses, et de ne pas concevoir le contraire, constitue l'intelligence, qui appartient à tous les hommes sans exception. Outre l'intelligence, il y a encore une autre faculté de connaître, laquelle est l'imagination. Sous ce dernier nom, Tschirnhausen désigne le pouvoir de connaître en général, soit par les sens externes que les objets frappent, soit par le sens interne avec

léquel nul objet extérieur n'entre en relation directe. L'intelligence ne dépend pas de nous, puisque nous concevons par elle : l'imagination se borne à nous faire percevoir. L'intelligence est active; l'imagination est passive. Le caractère auquel on peut reconnaître qu'on a réellement conçu quelque chose, c'est quand on peut la faire concevoir aux autres, puisque tous les hommes ont une même intelligence; les démonstrations mathématiques nous en donnent une preuve. Au contraire, on ne conçoit pas tout ce qu'on perçoit, et on ne peut pas toujours en faire part aux autres, parce que l'imagination n'est pas la même chez tous les hommes; ainsi il est impossible de donner une idée des couleurs à un aveugle.

Tschirnhausen réfute plusieurs objections qui s'élèvent contre son principe de la certitude de la connaissance, quoique cependant il n'établisse pas ce principe sur des bases suffisamment solides. Toutes les idées premières peuvent s'appeler des définitions, toutes les qualités qu'on en déduit des axiomes, et toutes les vérités dérivées de ceux-ci, des théorèmes. Tschirnhausen expose de suite les règles relatives aux qualités requises pour une bonne définition, et la manière de les découvrir. Toute définition d'un objet doit renfermer le mode d'origine de cet objet, et être par conséquent génétique. Si on veut, par exemple, bien définir le rire, il faut que la définition excite aussitôt à rire. A l'égard de cette règle, Tschirnhausen transporte à tort le caractère spécial des définitions mathématiques à toutes les autres, quoiqu'il ne puisse pas toujours leur être applicable, et que d'ailleurs il ne leur soit pas non plus constamment nécessaire. On doit continuer de définir les objets particuliers jusqu'à ce qu'on soit arrivé aux idées de genres, qui, à leur tour, se laissent ensuite

diviser en leurs espèces et individus. Ainsi nous connaissons en général trois genres d'objets, qui nous portent à admettre trois effets des facultés intellectuelles, l'imagination, la pure raison et l'entendement. Le premier genre comprend les objets susceptibles de frapper les sens : on peut les partager en perceptions des choses extérieures qui nous sont présentes, idées des choses absentes, et affections dans lesquelles il nous est impossible de nous représenter les objets en présence ou en idée, comme la douleur, la joie, la faim, la soif. Le second genre renferme les objets rationnels ou mathématiques, qui sont égaux ou inégaux, et, dans ce dernier cas, plus grands ou plus petits. L'exemple le plus parfait est la ligne droite. La connaissance de toutes les lignes courbes possibles est, en mathématiques, la voie d'arriver à la découverte de tout ce qu'on ignore. Enfin, le troisième genre embrasse les objets physiques, ou les corps, au sujet desquels il s'agit seulement de savoir s'ils reposent ou s'ils se meuvent.

Après cette distinction du genre des objets, il faut, quand on les définit, faire attention à ce qui leur est commun et à leur succession. Comme les axiomes sont des vérités déduites de définitions, ils doivent être appréciés d'après ces dernières, de l'exactitude desquelles leur validité dépend. S'ils ne sont pas dérivés d'une définition, ou s'ils ne sont pas nécessaires pour la distinction, on ne doit pas non plus les admettre. En disant que les axiomes sont des vérités intelligibles par elles-mêmes, on n'apprend pas comment il est possible de trouver ces axiomes. L'alliance de plusieurs définitions fournit des vérités, ou des théorèmes, qui sont généraux ou particuliers.

Toute erreur prend sa source dans l'imagination. Quand nous ressentons l'impression des choses, nous nous figurons qu'elles sont différentes, quoiqu'elles

ne le soient pas, ou qu'elles sont identiques, malgré qu'elles diffèrent les unes des autres. Telle est la source commune de l'erreur dans toutes les espèces de connaissances, soit acquises par les sens, soit mathématiques, soit physiques. Les moyens de *s'en préserver* sont : de faire un emploi rigoureux de la *raison*, d'examiner l'objet à plusieurs reprises, de le rapporter au premier principe de certitude ; de désigner les idées différentes par des caractères également différens, enfin de faire des observations et des expériences. On oppose encore un autre obstacle à la connaissance, quand on néglige le connu et les vérités qui en découlent. On se garantit de ce défaut en cherchant ce qu'il y a de général dans nos connaissances, essayant souvent d'en déduire de nouvelles vérités, enfin acquérant une connaissance approfondie et scientifique des phénomènes les plus ordinaires. Un troisième obstacle consiste à ne pas vouloir tirer immédiatement parti de toute observation ou connaissance, et de la dédaigner ou mépriser, lorsqu'elle ne se présente pas de suite ou qu'elle semble être éloignée. Ici Tschirnhausen recommande de chercher la vérité pour l'amour d'elle-même, parce que toute vérité est utile par elle-même, de profiter des vérités en apparence moins utiles ; pour en tirer qui le soient réellement, et, lors même que la vérité nous paraît d'abord inutile, de ne pas être toutefois indifférent à son égard, parce qu'il peut se faire qu'elle ait une très-grande utilité, présentement cachée à nos yeux. Un ignorant ne soupçonnera point de quelle utilité la découverte de l'aiguille aimantée a été, et souvent les observations en apparence les plus utiles et les plus insignifiantes ont été la source de découvertes d'une utilité générale. Un quatrième obstacle à la connaissance naît de la mauvaise humeur, pendant laquelle nous ne sommes

point disposés à l'étude. Tschirnhausen pense qu'il dépend entièrement de nous d'être toujours de bonne humeur, ou au moins de maîtriser la disposition contraire. Le meilleur moyen d'y réussir est d'observer une bonne méthode, qui nous fait faire des progrès dans le savoir, même sans que nous nous y appliquions. Il faut aussi observer avec attention dans quelles circonstances on est le plus disposé à l'étude, et profiter de ces mêmes circonstances aussitôt qu'elles se présentent. Tschirnhausen cite ici les observations qu'il a recueillies sur lui-même, et que la plupart des savans ou penseurs auront sans doute également faites. Un cinquième obstacle dépend du relâchement des ressorts de l'esprit après une trop longue ou trop forte application. Il convient donc de partager un travail pénible, compliqué et étendu, afin de l'exécuter partiellement. Si on en veut embrasser tout l'ensemble à-la-fois, on est bientôt effrayé et rebuté, au lieu qu'en s'occupant de chaque partie l'une après l'autre, on entrevoit le terme peu éloigné des recherches, on les continue dès-lors toujours avec courage, et souvent on finit par mettre heureusement la dernière main à l'ouvrage entier. La méthode de réduire tout à des principes simples est également d'une très-grande utilité dans ce cas. Tschirnhausen donne encore, sur la nécessité de fixer l'imagination, en notant par écrit ce qu'on a pensé, plusieurs excellens avis qui méritent d'être pris en considération. Enfin, le manque de temps, d'occasion et de circonstances favorables est un dernier obstacle au savoir. Ici, presque tout dépend du goût que la personne éprouve pour l'étude. Si elle a le désir réel de s'instruire, elle triomphera des plus grandes difficultés, et ne manquera non plus ni de secours, ni de protecteurs. Au contraire, quelques facilités qu'on rencontre dans ses études, si un goût

décidé n'y porte pas, elles seront peu profitables. De toutes les études, la plus importante est celle de la physique.

Considéré comme une médecine proprement dite de l'esprit, l'ouvrage de Tschirnhausen renferme une foule de conseils salutaires, mais aussi bien des règles qui reposent sur des idées ridicules et erronées, ou sur des suppositions, et qui écartent l'esprit philosophique de la route véritable et directe. Tschirnhausen avait pour but d'introduire la méthode mathématique dans l'étude de la philosophie, et de donner ainsi plus de solidité à la science, parce qu'il connaissait l'importance de cette marche en mathématiques. Il avait raison, en tant qu'une bonne méthode est aussi nécessaire dans la philosophie que dans toute autre science : seulement il ne s'était pas aperçu que la méthode mathématique, pouvant passer des axiomes aux définitions et aux théorèmes, et par conséquent démontrer, n'est susceptible d'aucune application à la philosophie, dont les objets sont d'une nature entièrement différente. Cependant Wolf, qui puisa ses premières connaissances physiques dans l'ouvrage de Tschirnhausen, tira de là l'occasion d'établir un système de philosophie sur la méthode mathématique, malgré que la nature des choses l'ait contraint de s'éloigner, à bien des égards, de son maître ; en effet, ce dernier n'eut pas la moindre idée de l'énorme différence qui existe entre la philosophie et les mathématiques.

Tschirnhausen tomba dans l'erreur au sujet de la philosophie en général, parce qu'il ne s'occupa pas assez de pénétrer la nature des facultés intellectuelles de l'homme. C'est pourquoi il débuta par des définitions et des axiomes insoutenables. Il basait toute la science sur le principe que nous concevons certaines choses, pendant que nous n'en concevons

point certaines autres, et il disait que concevoir, c'est associer deux idées. Or, la grande difficulté consistait précisément à savoir s'il est une seule chose que l'homme, conçoive ou puisse concevoir. Les sceptiques soutenaient que non. Tschirnhausen assurait qu'on conçoit une chose quand on peut en communiquer la connaissance à d'autres ; mais les sceptiques n'admettaient pas ce caractère distinctif de la conception, puisqu'ils niaient qu'on pût faire part d'aucune connaissance à personne. Tschirnhausen ne sentit pas non plus la différence qui existe entre les connaissances acquises par les sens et les connaissances rationnelles. Il considérait l'entendement et l'imagination comme les deux seules facultés intellectuelles de l'homme, attribuait à l'une la connaissance des êtres réels, et à l'autre celle des êtres sensibles : de plus, il joignait encore à ces deux facultés la raison, qui engendre les connaissances mathématiques. Les idées acquises par les sens n'étaient à ses yeux que des images, les connaissances de l'entendement lui semblaient seules des réalités, et il voyait dans l'erreur une confusion de l'image avec la réalité. On s'aperçoit qu'il soupçonnait confusément la distinction entre la sensibilité et la pure raison ; mais il n'était pas en état de la saisir entièrement, et d'en bien apprécier la vraie nature. Quand il partageait les objets de la connaissance en physiques ou réels, sensibles et mathématiques, il laissait sans réponse les questions suivantes : A quelle classe appartiennent les idées abstraites ? Quelle différence y a-t-il entre ces trois espèces de connaissance et le savoir, à proprement parler, philosophique ? Qu'est-ce que c'est que la vérité ? En répondant à cette dernière demande que la vérité est ce qui se conçoit, ou tombe évidemment dans un cercle vicieux.

Une autre erreur capitale de Tschirnhausen de-

vait lui faire entièrement méconnaître le point de vue sous lequel il fallait considérer la philosophie. C'est qu'il faisait consister l'essence de cette science dans l'art d'inventer. De cette manière, elle n'était plus pour lui qu'un ensemble de règles sur la manière d'observer, et d'arriver à de nouvelles vérités par le secours de l'observation. Telle est précisément la raison qui lui faisait estimer la physique par-dessus toutes les sciences ; car c'était là en effet que ses règles trouvaient leur plus évidente application. Ajoutons encore que lui-même avait inventé plusieurs idées et instrumens utiles de physique. Une suite naturelle de cette façon de penser et de son estime illimitée pour les connaissances expérimentales, fut la répugnance invincible que lui inspiraient toutes les connaissances déduites d'idées *à priori*; car il les regardait comme des subtilités vides de sens. Il rejetait l'art syllogistique et l'ontologie des scolastiques, les croyant des arts superflus, et il fut, de cette manière, conduit à ne s'inquiéter nullement de l'origine des connaissances *à priori*, ainsi qu'à établir tout le système de la philosophie sur des bases chimériques. S'il avait essayé d'expliquer la conception et la non conception par la nature des facultés intellectuelles, la question de l'objectivité de la connaissance se serait bientôt offerte à son esprit. Mais il procéda de suite à l'étude empirique de la conscience, et trouva, dans les objets donnés qu'on conçoit immédiatement, la raison pour laquelle nous concevons, sans songer d'ailleurs à la difficulté de savoir comment les objets peuvent être donnés et conçus.

Chrétien Thomasius, autre contemporain de Léibnitz, fut également l'un de ceux qui contribuèrent avec le plus d'ardeur et de succès à répandre les lumières de la philosophie en Allemagne. Il naquit à Léipzick, en 1655. Son père, Jacques Thomasius,

professeur de philosophie, fut le maître de Léibnitz. Chrétien Thomasius étudia d'abord sous sa direction, et ses leçons sur l'ouvrage de Grotius : *De jure belli et pacis*, jointes à la lecture du livre de Pufendorf : *De jure naturæ et gentium*, lui inspirèrent, pour le droit naturel, une prédilection qui le détermina bientôt à faire de la jurisprudence le principal objet de ses études. En même temps, il acquit une habileté extraordinaire dans l'art de la dispute. Mais, d'aussi bonne heure qu'il conçut de l'intérêt pour le droit naturel et pour la nouvelle manière dont on l'exposait, il fut également peu satisfait de la marche alors adoptée dans les académies pour l'enseignement du droit romain. Cette méthode était empruntée aux scolastiques aristotéliciens. Il manifesta hautement, et par des sarcasmes piquans, le dégoût qu'elle lui inspirait. Après un court séjour à Francfort-sur-l'Oder, il exerça pendant quelque temps la profession d'avocat à Léipzick. Là, sans s'assujétir à la méthode juridique ordinaire, il s'appliqua surtout à bien juger les affaires contentieuses d'après de saines idées du droit et de la morale. Cette conduite lui réussit parfaitement. Aussi, dès son entrée dans la carrière de professeur académique, forma-t-il le plan de renverser la méthode d'enseignement usitée jusqu'à lui. Son père paraît avoir retenu sa fougue tant qu'il vécut; mais, à peine fut-il mort (en 1684), que Thomasius s'abandonna tout entier à l'essor de son génie. Une innovation qu'il hasarda décida de ses succès auprès des étudians. Non-seulement il exposa le droit naturel d'après le système de Pufendorf, et la philosophie en général sous une forme totalement nouvelle, mais encore il fit ses leçons en langue allemande, au lieu que la latine avait été constamment usitée avant lui dans les académies. Sans doute, il fut loin de soupçonner combien cette

démarche serait un jour avantageuse à la littérature allemande, malgré que les savans habitués aux anciennes coutumes dussent alors la croire très-pernicieuse. Ses leçons avaient de plus, aux yeux des élèves, l'avantage d'être dictées par la saine raison, surtout lorsqu'on les comparait à celles des autres professeurs. D'ailleurs, il sut encore se concilier leur affection, par la manière mordante spirituelle et réellement comique dont il ridiculisait la méthode scolastico-aristotélique et ses partisans. Il acquit donc une célébrité académique extraordinaire; mais il excita aussi l'envie dans la même proportion.

En 1688, il commença la rédaction d'un journal qui devint la cause d'une dispute publique entre lui et ses ennemis de Léipzick, contre lesquels il y accumulait en effet les invectives et les personnalités. Ce journal portait le titre de : *Freymuethige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftige und gesetzmæssige Gedanken, oder Monatgesprœche ueber allerhand, vornehmlich aber neue, Buecher.* (Pensées libres, plaisantes et sérieuses, mais cependant raisonnables et légitimes, ou entretiens mensuels sur toutes sortes de livres, principalement sur des ouvrages nouveaux). Thomasius s'étant aperçu que le premier cahier lui attirait l'animadversion générale, il déclara que le début n'avait été destiné qu'à piquer la curiosité des lecteurs, mais que l'ouvrage serait dorénavant sérieux et scientifique. Cette déclaration ne satisfit toutefois pas ses rivaux, qui portèrent à Dresde des plaintes contre lui. Il trouva un protecteur dans la personne du grand maréchal de la cour, le comte de Haugwitz, qui avait pris plaisir à la lecture de ses Entretiens, et qui le garantit des poursuites de ses ennemis. Fort de cet appui, Thomasius s'abandonna sans réserve à son humeur satirique. Il écrivit la vie d'Aristote, et accumula toutes les

anecdotes dont l'un des plus violens détracteurs du philosophe de Stagyre, François Patrizzi, avait noirci la mémoire de cet ancien sage, dans ses *Discussiones peripateticæ*. Il traduisit aussi, mot pour mot, un fragment de la métaphysique d'Aristote, d'après une traduction latine, de sorte que le texte se trouva converti en un tissu d'absurdités; son intention était de montrer ainsi l'idole philosophique du temps dans toute sa nudité. Ces productions, et surtout les personnalités qu'il continua de se permettre, déterminèrent à porter de nouvelles plaintes devant les autorités. Le clergé de Léipzick se déclara même contre lui, et, malgré l'appui de ses protecteurs de Dresde, il se vit enfin forcé d'abandonner la ville, en 1690.

Les amis qu'il avait à la cour de Brandebourg lui obtinrent la permission de se rendre à Halle, et d'y faire des leçons publiques. On ne tarda même pas à lui accorder le traitement de professeur. Les étudians l'y accueillirent avec non moins de transport qu'à Léipzick : ce qui devint cause qu'en 1694 on institua l'université de Frédéric, devenue depuis si célèbre, et où il fut nommé professeur public de jurisprudence. Pendant le temps qu'il occupa cette chaire, il eut de nombreuses et violentes disputes à soutenir, tant contre ses anciens adversaires de Léipzick et de Wittemberg, que contre de nouveaux ennemis; mais il s'en tira heureusement et avec courage : elles furent même très-avantageuses aux progrès de la littérature et de la philosophie en Allemagne. Il mourut, en 1728, avec le double titre de conseiller intime du roi de Prusse et de directeur de l'université.

Le principal but de ses infatigables travaux fut de mettre le public à même de porter un jugement plus sain sur la science en général, et de parvenir ainsi à introduire une méthode d'enseignement plus ap-

propriée au commerce ordinaire de la vie et à la véritable destination de l'homme. La science, suivant son opinion, n'avait pas le moindre prix, lorsqu'elle n'était point utile, et qu'elle ne pouvait pas servir, d'une manière immédiate, à l'avantage de la *société*. Il n'accordait le titre de savant qu'à celui qui *est* certain de quelques vérités, malgré le petit nombre de celles dont il a la connaissance intime, et qui sait en tirer parti dans le commerce réel du monde, qui saisit les erreurs de ses semblables, et qui a le talent de les découvrir pour contribuer ainsi à répandre la vérité. La science doit rendre l'homme habile à distinguer le vrai du faux, et le bien du mal, à indiquer les causes vraisemblables de l'un et de l'autre, et à contribuer, de cette manière, tant à son propre bonheur qu'à la félicité des autres. Elle se divise en deux parties principales, la science de Dieu, et celle du monde. La première a sa source dans la révélation, et la seconde a la sienne dans l'entendement humain. L'une a pour but le salut éternel, l'autre tend au bonheur temporel.

D'après ces idées sur le but de toutes les sciences, il est facile de concevoir pourquoi Thomasius montra tant d'ardeur pour renverser la scolastique aristotélique alors dominante. Il blâmait, avec raison, dans cette philosophie, une foule de spéculations subtiles, arides, difficiles à comprendre, et pour la plupart inutiles dans le cours ordinaire de la vie; en même temps il reprochait à ses sectateurs le servile esprit de système qui les animait. Mais les vices de la scolastique du temps lui faisaient aussi perdre de vue et rejeter tout ce qu'elle renfermait de bon quand on la considérait au moins dans ses liaisons avec la philosophie scientifique. A cet égard, il imita tous les réformateurs, qui ont coutume de se laisser entraîner trop loin par leur impétuosité. A ce défaut,

il faut joindre encore sa violence naturelle, son humeur satirique, ses prétentions exagérées, et le succès extraordinaire que sa méthode populaire lui procura dans les sciences et la philosophie. En effet, ces circonstances finirent par éteindre en lui tout sentiment d'impartialité, et par le rendre incapable de mettre de l'équité dans ses jugemens. Comme il évitait et ridiculisait même toutes les subtilités dans la recherche des principes philosophiques, une grande partie du contenu de ses ouvrages se réduit à un bavardage maigre et superficiel. Les raisons mêmes qui le portaient à rejeter toutes les spéculations transcendentales et subtiles, tant en philosophie que dans les autres sciences, sont absolument celles qu'alléguerait un simple ouvrier ou paysan, et c'était là même ce qui les rendait si lumineuses aux yeux de la jeunesse ignorante des universités. « Un « voyageur pressé par la faim, disait-il, dévore à « l'auberge les mets qu'on lui présente, et laisse les « différentes sectes philosophiques se disputer pour « savoir si le goût réside dans les alimens ou dans « la langue. »

A ce mépris pour toutes les spéculations subtiles, et à ce goût pour la popularité, Thomasius joignait l'indifférence la plus absolue pour l'exactitude dans le langage philosophique. Au lieu de prévenir les logomachies, en déterminant avec précision les idées qui forment les bases des mots et des expressions il cherchait à les éviter, ou à les épargner au autres, en se conformant à l'acception la plu vulgaire du langage, employant tantôt un mot et tantôt un autre pour désigner les mêmes objets et les mêmes idées, et recommandant expressément de ne pas s'inquiéter autant des termes, mais de s'attacher uniquement aux choses. « Prati« quons, disait-il, les vertus sans disputer sur leurs

« noms, et ne soyons pas esclaves des mots dans « les définitions ; car c'en est bien assez que ces « définitions apprennent à reconnaître et à discerner « les objets ». Ici Thomasius méconnaissait évidemment la liaison intime qui existe entre le langage et les idées : il travaillait en sens inverse de la marche à suivre pour asseoir les sciences sur des fondemens solides, pour en tracer le tableau avec exactitude et précision.

La justice exige cependant que nous ayons égard à une difficulté contre laquelle il eut fortement à lutter. Ce fut l'imperfection de la langue allemande à l'époque où il vivait ; car, un des premiers, il s'en servit dans les matières philosophiques, malgré qu'elle y parût totalement impropre. Cette considération fait excuser son style parsemé de mots latins et français, et on doit avouer que, comme écrivain allemand, il fit peut-être plus encore qu'on n'eût dû attendre de sa part au milieu des circonstances où il se trouvait.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, malgré son goût pour tout ce qui est réellement applicable au commerce de la vie, et malgré sa liberté de penser à l'égard des objets de la philosophie, il conserva cependant pour le système théologique une prédilection qui finit par dégénérer chez lui en véritable mysticisme. Il avait une très-faible opinion des facultés de l'âme humaine, nommément de la raison et de la volonté; aussi croyait-il inutile et impraticable de vouloir sonder les mystères de la nature. Cette opinion le maîtrisait à tel point qu'il accordait à sa croyance religieuse une grande influence sur sa philosophie, puisqu'il exigeait qu'un historien de l'église oubliât sa religion.

Delà vint aussi qu'il mettait toujours sa philosophie en parallèle avec les autres sciences, qu'il

cherchait sans cesse des traits d'analogie entr'elle et ces dernières, et qu'il en découvrit même un grand nombre. Certaines de ses divisions philosophiques lui paraissaient suffisamment constatées, quand on en trouvait ou pouvait établir de semblables dans d'autres sciences. La moindre observation chimique, anatomique ou physiologique devenait pour lui l'occasion d'une hypothèse philosophique, qu'il avait ensuite coutume de défendre avec une opiniâtreté invincible.

Un trait qu'on ne saurait méconnaître dans son caractère littéraire et philosophique, c'est la manie de passer pour original : manie à laquelle beaucoup de ses paradoxes durent naissance, et qui fut, en particulier, cause qu'il ne voulut rien apprendre ni de ses prédécesseurs, ni de ses contemporains, et qu'il se montra si ingrat et si peu reconnaissant envers eux. Je vais rapporter ses propres paroles afin de faire connaître l'idée qu'il se formait d'un philosophe. « J'entends par vrai philosophe un homme doué de perspicacité et de pénétration, qui juge toujours sainement et avec exactitude, qui a une parfaite connaissance de l'instrument général et indispensable de toutes les sciences, l'histoire, qui commence sa philosophie par se connaître soi-même, qui s'efforce d'arriver au bonheur suprême et au calme intérieur de l'âme en apaisant l'orage de ses passions, qui connaît la méchanceté du monde, qui, prenant pour guide une expérience journalière et fondée sur des règles certaines, lit jusque au fond du cœur de tous les hommes qui l'entourent, quelle que soit leur dissimulation, qui a le talent de choisir un genre de vie conforme à son esprit, et d'acquérir, de conserver, d'accroître et d'employer avec justice les biens de la vie, lesquels fournissent même de plus

« amples moyens de développement à sa vertu, qui « enfin observe dans toutes ses actions un juste dé- « corum, sans lequel la philosophie n'est qu'une « pure et vaine pédanterie. »

Quoiqu'on puisse reprocher bien des *défauts* à la manière dont Thomasius considéra et traita *la philosophie*, cependant il lui fut par cela même d'une grande utilité, et les divagations ou les désordres de ses jugemens ont nui fort peu aux progrès de la science, même en Allemagne. Il exigea le premier qu'on accordât plus de liberté à la pensée, de sorte qu'il engagea ses contemporains à secouer le joug de la scolastique aristotélique. Il dirigea leur attention sur le rapport de la philosophie au commerce réel de la vie, et donna ainsi à l'étude de cette science une direction plus convenable, et un intérêt plus général, quoique lui-même, sous ce rapport principalement, ait jugé et traité la philosophie scientifique avec beaucoup trop de partialité. Enfin, son exemple excita les Allemands à raisonner, de vive voix et par écrit, dans leur langue maternelle, où ils firent depuis lui des progrès si dignes de nous surprendre. Ce triple mérite assure à Thomasius l'immortalité à laquelle ses travaux directs en philosophie ne lui donneraient aucun droit, malgré que ses idées, et surtout sa méthode, soient remarquables à plus d'un égard.

Thomasius n'entendait pas par philosophie un système particulier de connaissances, distinct des autres sciences, et fondé sur un principe unique. Il ne la considérait que comme un ensemble de raisonnemens généraux sur les choses, établis d'après les règles de la logique. Aussi pensait-il que la logique et l'histoire en sont les instrumens nécessaires et indispensables, puisque l'une trace les règles du raisonnement, et que l'autre en fournit les

matériaux. Il excluait presque entièrement de la philosophie la métaphysique, qui ne lui semblait point une science à part. Il ne voyait en elle qu'un amas de subtilités inutiles, n'ayant d'autre usage que de corrompre la raison de l'homme, et d'engendrer des disputes, qui pouvaient particulièrement avoir une influence très-funeste sur la religion. A la vérité, il fut conduit à cette manière de voir par l'état où la métaphysique se trouvait de son temps, puisqu'elle se réduisait en grande partie à des subtilités et à des distinctions ontologiques, Il rangeait dans la logique les doctrines des principes du savoir, et des bases de la vérité dans les jugemens et les raisonnemens; doctrines qu'on a ordinairement coutume de discuter dans la métaphysique. La théologie naturelle lui semblait trop insignifiante, en comparaison de la théologie révélée, pour mériter un examen particulier; car il restreignait absolument tous les besoins scientifiques à ce que l'utilité commune exige. Les cabalistes le rendirent mystique dans la pneumatologie, partie alors très-importante de la métaphysique. Il prétendait bien que la raison n'a pas le pouvoir de connaître la nature de l'esprit; mais il se croyait autorisé par-là à puiser la pneumatologie dans l'Ecriture-Sainte, ce qui le conduisit à des revêries mystiques en contraste parfait avec ses autres opinions véritablement lumineuses. Dans son *Versuch vom Wesen eines Geistes* (Essai sur l'essence de l'esprit), il admit un esprit général du monde, et accorda deux esprits à l'homme, l'un bon, et l'autre mauvais. De même, sa psycologie n'était qu'un tissu de spéculations mystiques tirées de la Bible, parce qu'il croyait impossible d'établir cette science sur le raisonnement.

Ses idées pratiques combinées avec son attache-

ment à la religion positive, ne s'expriment nulle part mieux que dans sa philosophie morale. La raison humaine lui paraissait trop faible, et la volonté trop corrompue, pour que, seules, elles pussent conduire l'homme à son but. C'est pourquoi il n'attribuait non plus à la morale philosophique que bien peu d'influence sur les esprits. Elle ne peut faciliter à l'homme que la connaissance de lui-même et des autres, lui tracer des règles de conduite, et faire qu'il ne devienne pas pire encore qu'il ne l'est déjà de sa nature. Mais, quant à ce qui concerne la véritable amélioration et la vraie perfection morale, c'est uniquement dans l'Ecriture-Sainte qu'on trouve les moyens d'y arriver, et on ne peut y parvenir que par la foi, avec l'assistance de la grâce divine. Les idées de Thomasius sur le droit naturel furent différentes dans sa jeunesse de celles qu'il eut plus tard. D'abord il se conforma au principe de la sociabilité établi par Pufendorf; mais plus tard il fixa lui-même un principe propre, qui toutefois ne différait essentiellement pas de celui de son contemporain. Il était très-versé aussi dans l'histoire de la philosophie, quoique les manuscrits de son père eussent été la source où il puisa la plus grande partie des connaissances qu'il en avait.

Après ces remarques générales sur la philosophie de Thomasius, je vais passer à quelques particularités que présente la manière dont il considéra les différentes branches de la science. Il ne fit rien pour perfectionner la logique proprement dite. Au contraire, il rejeta complètement l'art syllogistique, bannit tout ce qui portait le nom de subtilité, et restreignit la logique à l'indication des règles générales de pratique. Cependant, comme il la popularisa, et qu'il la rendit plus utile, en la débarassant

des arguties scolastiques, il contribua réellement à ses progrès, par la raison même qu'il poussa les choses trop loin. Il la divisait en deux parties, dont l'une s'occupe des idées générales de la raison et de la vérité, ainsi que des principes et des caractères de cette dernière, et dont l'autre traite de la méthode. La parole est le principal caractère qui distingue l'homme des animaux. La pensée est un discours intérieur; car, quand on pense, on s'entretient soi-même des formes intérieures (idées) que le mouvement des corps extenes imprime au cerveau, par le moyen des organes. Les pensées sont ou passives ou actives. Les premières sont les idées procurées par les sens extérieurs. Les autres consistent à associer, classer et distinguer les perceptions reçues. Thomasius croyait que si on pouvait observer le cerveau d'un homme vivant, le microscope y ferait peut-être découvrir les formes des corps, et même les mouvemens du viscère pendant l'acte de la pensée. L'homme est un composé de corps et d'âme. L'âme est ce qui pense en nous : voilà tout ce qu'on peut dire d'elle. Les pensées de l'homme sont de deux sortes, l'entendement et la volonté. Thomasius traite des idées ontologiques sous le titre de termes techniques de la logique. La vérité est la concordance de nos idées avec la nature des choses hors de nous. Le défaut de conformité de cette nature et de ces idées engendre le faux. Croire que le faux est vrai, constitue ce qu'on appelle erreur. Il ne peut rien y avoir de vrai ou de faux que par rapport aux choses qui sont hors de nous. Une vérité n'est fondamentale, c'est-à-dire, principe, que quand elle peut servir à prouver d'autres vérités, tandis qu'elle-même n'a pas besoin d'être prouvée, et n'est pas non plus susceptible de l'être.

Le principe de toute connaissance vraie est que ce qui s'accorde avec la raison est vrai, et tout ce qui contraste avec elle, faux. Mais, comme les pensées sont ou passives ou actives, ce principe se partage en deux autres : 1.° Ce que l'intelligence humaine connaît par le moyen de sens bien constitués est vrai, et ce qui est en contradiction avec les sens, est faux. Les sens, par eux-mêmes, ne nous induisent pas en erreur, et c'est seulement notre jugement qui nous trompe. Les sens ne fournissent que des intuitions : c'est à l'entendement qu'il appartient ensuite de les associer, de les classer et de les distinguer. Mais toutes les idées doivent nécessairement se rapporter aux intuitions. De là l'autre principe : 2.° Ce qui s'accorde avec les idées que l'intelligence humaine se forme des objets qui lui sont représentés par les sens, est vrai, et ce qui ne s'accorde pas avec ces idées, est faux.

L'homme ne saurait connaître avec certitude ce qui est substance dans les choses, et sa connaissance claire et précise se borne aux accidences. On peut rapporter celles-ci, en général, à la corporalité et au mouvement. Nous avons une connaissance claire de la matière des choses, parce qu'elle nous affecte. Nous en avons une moins claire de la forme, ou de la manière dont les parties sont unies dans la substance. De même nous connaissons l'effet d'une substance, mais nous n'en connaissons pas toujours l'origine. Il y a une première cause agissante, dont l'essence nous est cependant inconnue. Les substances ne doivent point être divisées, d'après des raisons purement rationnelles, en corporelles et en spirituelles, parce que la raison ne saurait se former nulle idée d'un esprit; on ne doit pas non plus les partager en simples et en composées, parce que l'homme n'a également point

la faculté de connaître les substances simples. La vérité a son fondement dans l'homme ; aussi est-ce de ce qui se rapporte à lui que l'homme a la connaissance la plus étendue et la plus certaine, si on excepte son âme, dont il ignore entièrement l'essence. Ce que l'homme sait de lui-même se borne à ce qu'il a la connaissance que les pensées sont des effets de l'âme. Il connaît en outre avec certitude son propre but final, et par conséquent aussi le principe qui doit régler ses actions. Il peut enfin entrevoir avec vraisemblance les pensées des autres hommes, de même que les buts et les qualités des autres choses. L'erreur provient de l'imperfection naturelle de l'homme pendant son enfance, des défauts de l'éducation, de la curiosité, qui cause la précipitation, et qui fait confondre l'apparence avec la réalité, enfin de la prédominance de la sensibilité, et de l'excès de crédulité. Les moyens de trouver la vérité, et d'éviter l'erreur, sont : 1.° de combattre et d'élaguer les préjugés par un doute raisonné, c'est-à-dire, par la recherche des principes, et par l'appréciation des idées d'après ces principes ; 2.° de juger d'après soi-même, et de secouer le joug de l'autorité des autres ; 3.° de suspendre avec circonspection son assentiment jusqu'à ce qu'on ait examiné avec soin, et sous toutes les faces, les objets sur lesquels roule une discussion ; car, quand on agit, il faut se diriger d'après la volonté d'hommes éclairés ; mais la raison n'est soumise à aucune espèce de loi ; 4.° de bien distinguer la vérité de la vraisemblance ; 5.° de distinguer les sciences utiles, particulièrement celles qui mènent au vrai bonheur, de celles qui sont de pur agrément, et, en général, de rapporter toutes les connaissances à la véritable sagesse et à la religion.

Dans sa morale, Thomasius choisit, avec raison,

pour point de départ, la détermination des idées du bien et du mal. Le bien, en général, consiste dans la concordance des choses les unes avec les autres, et il y a concordance ou harmonie, lorsqu'une chose conserve l'existence d'une autre, ou qu'elle en accroit l'essènce. Le mal, au contraire, est le contraste des choses, quand l'une détruit l'autre, ou en diminue l'essence. Les choses bonnes ou mauvaises par rapport à l'homme, le sont dans ou hors de lui. Les premières sont bonnes lorsqu'elles font partie de l'essence de l'homme, la conservent et l'entretiennent : elles sont mauvaises dans le cas contraire. Les secondes ne sont ni bonnes ni mauvaises par elles mêmes : elles deviennent l'un ou l'autre, suivant qu'appliquées à l'homme elles sont utiles ou nuisibles à sa substance. L'homme doit tendre au bien, c'est-à-dire, au bonheur, dont la morale lui trace la route. Le bonheur est la possession du vrai bien, c'est-à-dire, du plus noble de tous les biens, ou de tous les biens à-la-fois. La cause réelle de tout bien chez l'homme est la vie, ou l'association entre le corps et l'âme ; mais les biens de l'âme méritent la préférence.

Thomasius définissait le bonheur véritable et suprême, un desir calme d'idées modérées, ou un état dans lequel l'homme ne ressent ni joie ni douleur, et cherche à se réunir avec d'autres hommes disposés de la même manière. Le principe du bonheur chez l'homme est l'amour social, qui réside dans la nature de l'homme, en sa qualité d'être sociable, et dont le but suprême est le bien-être des autres. Ce principe, l'amour raisonné des autres (et non l'égoïsme), forme donc, suivant Thomasius, la base de la moralité. Le philosophe nie absolument qu'un homme puisse s'aimer soi-même plus que ses semblables ou que les autres choses. Ce n'est pas

sa personne, mais l'argent, qu'un avare aime ; ce n'est pas pour son individu, mais pour les belles femmes; qu'un libertin est passionné. Si on considère le bonheur dans le sens objectif, c'est l'union du calme de l'âme avec les biens essentiels nécessaires pour y arriver. Ces biens essentiels sont la sagesse et la vertu : les non essentiels sont la santé, l'honneur, la richesse, l'amitié, etc. La croyance en un Dieu créateur et conservateur du monde est nécessaire pour donner le calme à l'âme. Cette croyance engendre l'amour et la confiance en Dieu, par conséquent elle produit les efforts pour agir conformément à la volonté divine. Ces efforts constituent le véritable culte de la Divinité. Celui qui ne croit pas en Dieu est un athée, et celui qui fait consister le culte de la Divinité en autre chose, un idolâtre : ces deux états troublent le repos de l'âme, et sont à rejeter.

L'amour, en général, est une tendance de la volonté à se réunir avec ce que la raison connaît être bon, ou à persister dans cette union. Il doit donc toujours, d'après sa nature, être dirigé vers d'autres objets, et, s'il se rapporte à l'homme, il a pour but de le réunir avec une volonté, sans que l'une domine l'autre. Mais l'amour est ou raisonnable ou déraisonnable. Ce dernier est un effort désordonné, non dirigé par la raison, et non en harmonie avec elle : il est, ou jaloux de dominer, ou esclave et rampant ; il tend plutôt vers les choses nuisibles que vers les bonnes ; il estime les choses inertes et sans raison plus qu'elles ne valent ; il attache plus de prix au corps qu'à l'âme ; il aspire à des choses impossibles, par exemple, à la réunion avec Dieu, ou bien à ce que la volonté divine devienne l'esclave de celle de l'homme. Au contraire, l'amour raisonnable, qui a un caractère opposé, est l'unique

et vrai moyen d'arriver au bonheur, c'est-à-dire, au calme réel de l'esprit. Tous les hommes étant égaux quant à leur nature, il y a aussi une philanthropie générale. Elle comprend l'affabilité, ou l'empressement à secourir et servir les autres, et la bonne foi dans l'exécution des engagemens, vertus qui, toutes deux, sont positives, et maintiennent l'*égalité* entre les hommes. Enfin, dans l'idée de la *philanthropie*, il faut ranger, comme vertus négatives qui détruisent les obstacles à l'égalité, la modestie, qu'on ne doit pas confondre avec l'humilité, l'humeur accommodante et la patience.

Dans les relations des individus les uns avec les autres, Thomasius admettait un amour particulier, qui se fonde uniquement sur l'estime, de laquelle découlent la complaisance, l'attention, l'intimité, la communauté de biens et d'actions. Il ne voulait pas qu'il existât de distinction entre cet amour particulier et celui qui porte les deux sexes l'un vers l'autre, parce que tout amour est une réunion des âmes, et que le diviser en plusieurs genres présente une idée inutile et vide de sens. C'est pour cette raison qu'il ne trouvait ni honteux ni avilissant qu'une femme offrît son amour à un homme. L'état ne peut pas non plus subsister sans amour, quoiqu'il ait dû naissance en partie au manque d'amour, et en partie à la crainte de la méchanceté des autres.

Quelque délicieux que soit l'amour raisonnable, il est cependant très-rare parmi les hommes, et de là proviennent tous les malheurs qui pèsent sur l'ensemble de la société, ainsi que sur les individus. Il faut chercher la cause de l'amour déraisonnable dans les préjugés et les erreurs des hommes, et dans la corruption de leur volonté. La volonté a aussi ses erreurs et ses préjugés, particulièrement le préjugé de l'impatience et de l'imitation. Le premier conduit

l'homme à désirer tout ce que les sens lui peignent instantanément et avec vivacité : il est la source du goût pour le changement et le contraste. L'autre porte à désirer et à agir, sans réfléchir soi-même.

Toutes les passions se réunissent sous l'idée générale du désir. Le désir tend au bien, et alors c'est l'amour ; ou il cherche à se délivrer et à s'éloigner du mal, cas dans lequel on le nomme haine. Thomasius passe ensuite à l'examen des passions en particulier. Le désir est déterminé : 1.° par le voisinage ou l'éloignement du bien et du mal, et par la difficulté ou la facilité de se procurer l'un et d'éviter l'autre : de là naissent la défiance, la crainte, l'espérance ; 2.° par la forte ou soudaine impression d'une sensation, qui produit la stupeur, la frayeur ; 3.° par une impression médiate ou immédiate qui engendre l'envie, la colère, le mécontentement ; 4.° par la durée, qui occasione l'avarice, la cupidité, la volupté. Mais toutes les passions ne sont que différens degrés de l'amour et de la haine, et, suivant que l'homme s'écarte de l'amour raisonnable, ou qu'il se laisse diriger par lui, elles produisent des dispositions bonnes ou mauvaises. On peut rapporter ces dispositions aux quatre passions principales, ou aux différentes espèces principales d'amour et de haine : 1.° philanthropie raisonnée, et haine de l'erreur et du vice ; 2.° amour de l'honneur orgueilleux, et haine de la modestie ; 3.° amour des plaisirs sensuels, et haine de la continence ; 4.° amour de l'argent, et haine de la pauvreté et de la communauté des biens.

Considérées en général, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises ; mais elles deviennent l'un et l'autre, suivant qu'elles conduisent au calme ou au trouble de l'âme. Comme les stimulations de la sensibilité procurent plus de plaisirs à l'homme depuis son

enfance, elles engendrent une multitude de désirs désordonnés, qui détruisent le calme de l'esprit, et qui plongent l'homme dans un mauvais état. Il est donc de son devoir de passer peu-à-peu de l'agitation au calme. Les passions orageuses, et par cela même mauvaises, se reconnaissent à ce qu'elles mettent l'homme hors de lui, et tendent à autre chose qu'à la réunion avec des hommes qui désirent le calme. Elles se distinguent aussi parce qu'elles sont accompagnées d'un mouvement dont la vivacité affaiblit le corps, et trouble la volonté.

Thomasius établit encore un parallèle bizarre des quatre passions principales. L'amour raisonnable n'est qu'un; mais l'amour déraisonnable se partage en trois espèces; absolument comme il n'y a qu'une seule ligne droite, et une infinité de lignes courbes, ou qu'une seule vertu, et une foule de vices. Les espèces d'amour déraisonnable peuvent être jugées: 1.° d'après la politique; tout mal des états provient de la différence d'origine et de cessation de la communauté des biens, par conséquent de l'ambition et de l'avarice, qui, toutes d'eux, produisent la volupté; 2.° d'après la physique: les élémens du corps humain sont le soufre, le sel et le mercure; le soufre engendre l'ambition, le sel l'avarice, et le mercure la volupté; de même, parmi les quatre élémens de la nature, le feu correspond à l'ambition, l'eau à la volupté, la terre à l'avarice, et l'air à l'amour; on en peut dire autant des tempéramens; l'ambition domine dans la tête, l'avarice dans le cœur, et la volupté dans le bas-ventre: 3.° d'après les états de la société; les artisans et laboureurs sont plus enclins à la volupté, les militaires à l'ambition, et les lettrés à l'avarice.

Toutes les vertus naissent de l'amour raisonnable, et tous les vices de l'amour déraisonnable. Thoma-

sius donne une table contenant l'aperçu de ces derniers d'après les trois mauvaises passions principales d'où ils découlent. Ainsi la volupté est, en général, une passion qui cherche vainement le repos, en procurant toujours des plaisirs à l'intelligence et aux sens, mais notamment au goût et au tact, et qui aspire à se réunir avec des hommes disposés de la même manière. Elle engendre l'indiscrétion, la dissolution, la soumission, la pusillanimité, la lasciveté, la paresse, la colère emportée, le métier d'entremetteur, et les inventions ingénieuses. L'ambition est une passion qui cherche inutilement le repos, qui exige des autres des témoignages de respect et d'obéissance, qui porte à des ruses ou à des violences pour arriver à ce but, et qui engage à s'associer avec des hommes ayant d'égales dispositions. L'avarice est une passion qui cherche en vain le repos dans la possession sans cesse variable de toutes sortes de choses réparties entre les hommes, ou susceptibles d'être acquises avec de l'argent, et qui tend en conséquence à se réunir avec ces choses, ou même avec l'argent seul, en se les procurant et les conservant. De toutes deux proviennent les vices suivans: de l'ambition, l'opiniâtreté, le faste stoïque, l'insensibilité, et l'habileté dans les manœuvres des bandits; de l'avarice, l'intrigue, le mensonge, la dissimulation, la dureté de cœur, la lésine, la ladrerie, la haine des femmes et la vilenie.

Mais l'une des passions principales, avec tous ses accompagnemens, ne domine jamais seule dans le caractère de l'homme. Souvent elles y sont mêlées à un point étonnant, de sorte qu'elles se bornent réciproquement, et qu'elles rendent encore le caractère plus mauvais. Lorsque la volupté et l'avarice s'unissent en proportions égales, il en résulte une disposition morale qui ressemble à l'amour raison-

nable. Ainsi l'humilité de la volupté et la fierté de l'ambition produisent l'égalité d'âme et l'affabilité. Si l'avarice et l'ambition s'allient ensemble, il en résulte des caractères qui inspirent la crainte et le respect. La dissimulation de l'une et la hauteur de l'autre donnent naissance à une sage retenue. Si l'ambition prédomine, l'homme emploie plus d'art et d'adresse pour s'insinuer dans l'esprit des autres; mais, si l'avarice l'emporte, la flatterie est plus grossière. S'il s'y joint une certaine dose de volupté, l'aménité affectée ressemble à la véritable. La volupté et l'avarice forment un mélange abominable : un caractère de ce genre est vain et arrogant dans la prospérité, bas et rampant dans l'adversité. Il se couvre d'ornemens d'un grand prix, mais ne s'habille pas, parce qu'il est obligé de compenser d'un côté les dépenses qu'il fait d'un autre.

Lorsqu'on apprécie la valeur morale du caractère, il faut encore avoir égard à l'âge, à l'état, au bonheur, à l'occasion, etc. Un jeune voluptueux n'est pas à beaucoup près aussi méprisable qu'un vieux avare débauché. Au contraire, un jeune avare mérite plus de mépris qu'un vieux. L'état où vit l'homme donne aussi lieu à de grandes différences. Un particulier ambitieux ou voluptueux mène une vie honteuse, mais innocente par rapport à l'ensemble de la société. Au contraire, un ambitieux ou un voluptueux sur le trône est un monstre qui cause le malheur de nations entières. L'amour raisonnable et l'amour déraisonnable ne peuvent jamais être unis ensemble, parce qu'ils sont contradictoires, et qu'ils s'entre-détruisent. Thomasius établit en principe cette maxime anthropologique bien triste : chez tous les hommes, l'amour raisonnable occupe le dernier rang, et les trois vices capitaux le surpassent de bien des degrés, plus ou moins. Mais, parmi ces

trois vices cardinaux, l'un domine les autres, et il le fait de six manières différentes. Celui qui veut se corriger doit chercher à savoir laquelle de ces six manières a lieu chez lui. Il est difficile, mais cependant possible, de parvenir à connaître les hommes. Cette connaissance suppose celle de soi-même, et en outre un esprit dégagé de tous les préjugés, l'observation impartiale des autres, l'attention scrupuleuse consacrée à plusieurs actions de ses semblables, la comparaison de ces actions, enfin l'étude scrupuleuse des autres, en supposant qu'ils ne cachent point leur véritable manière de penser et d'agir.

Thomasius indique encore avec plus de précision les caractères distinctifs extérieurs des passions. Il propose une excellente méthode pour en calmer l'effervescence. Il faut, avant tout, chercher à connaître la passion principale, celle que l'homme préfère, celle qu'il a coutume d'excuser en alléguant la faiblesse de la nature humaine. A cet égard, on peut se demander si on sacrifierait plus volontiers un objet d'amour, ou d'ambition, ou d'avarice. Mais il faut se livrer à cet examen dans un temps et dans des circonstances où la passion principale ne fait pas ressentir son empire. Une fois qu'on l'a découverte, on doit combattre tous les préjugés qui l'alimentent et la fortifient. Le meilleur moyen d'arriver au but, est la conviction que jamais la passion ne procure une véritable tranquillité d'esprit. Il ne faut pas non plus se laisser décourager par les difficultés qu'on éprouve à surmonter et détruire les préjugés. Ensuite on doit attaquer la passion elle-même. On évite les circonstances qui pourraient l'éveiller, on fuit les sociétés capables de séduire et d'entraîner. Quand on veut, par exemple, triompher de la passion de la volupté, il faut réfléchir souvent sur les inconvé-

niens qui résultent de l'abus des plaisirs de la table et de l'amour, les comparer avec le plaisir plus vrai et plus vif que la continence et la sobriété procurent, considérer les suites que les débauches peuvent entraîner pour l'avenir, fuir la société des hommes voluptueux, et surtout celle des belles femmes, se lier avec des personnes continentes et sérieuses, éloigner les idées voluptueuses par une vie laborieuse, etc.

Thomasius pensait bien que la nature n'a pas accordé assez de pouvoir à l'homme pour dompter les mauvaises passions; mais il croyait aussi qu'on ne doit pas négliger non plus les préceptes que la raison nous engage à suivre, afin d'arriver à ce but. La raison est gouvernée par la volonté, qui est mauvaise et corrompue. La volonté ne saurait donc se corriger d'elle-même. La seule chose qui puisse arriver, c'est que l'homme combatte une passion par les autres, accomplisse quelquefois ses bonnes résolutions, et ne devienne pas pire qu'il n'est; mais cette voie seule ne saurait le rendre tout-à-fait moralement bon. Il n'existe, contre les vices, aucun de ces médicamens externes dont on se sert pour guérir une maladie. La morale n'est autre chose que ce qu'est un bon régime pour un malade. Comme le régime entretient le malade dans un état supportable, sans le guérir, de même la morale fait seulement que l'homme ne se plonge pas plus avant dans le vice. Les vertus et les vices sont à la vérité récompensés et punis; mais on ne doit pas louer l'homme du bien qu'il fait, car, à proprement parler, il ne fait jamais rien de bien, et, en prenant les choses à la rigueur, il fait seulement moins de mal qu'il ne le pourrait, de sorte que la louange est plus nuisible qu'utile, parce qu'elle a l'hypocrisie et la dissimulation pour suites. En indiquant la manière de calmer l'effervescence des passions, la morale apprend dans

le même temps que l'homme n'a pas le pouvoir naturel de les vaincre. Elle ne saurait donc être autre chose qu'une introduction à la théologie ; car, lorsque la morale de la raison ne peut plus rien faire, elle est remplacée par la sagesse et la grâce divine, que l'Ecriture-Sainte enseigne. Aussi Thomasius disait-il n'avoir écrit sa morale que pour les séducteurs et les individus séduits, afin qu'ils apprissent d'elle à connaître l'état de corruption où ils se trouvent. Au contraire, une instruction semblable n'est d'aucune utilité pour les bons chrétiens. On conçoit d'après cela quel jugement le philosophe allemand portait sur la morale du paganisme. Il prétendait que les moralistes et les politiques païens sont plus dangereux que s'il n'en existait absolument aucun, parce qu'ils sont en opposition directe avec la grâce de Dieu, et avec la vertu chrétienne.

Dans son livre intitulé : *Cautelen*, Thomasius rectifie divers points de sa morale, ou les exprime avec moins de crudité. Il y donne une définition encore plus précise de l'amour raisonnable. Ce n'est point une passion particulière, mais seulement une limitation des trois passions cardinales. Il ne peut pas lui-même être sans passion aucune, de sorte qu'on ne doit pas extirper et détruire les bonnes passions. Thomasius convient aussi que l'homme peut se corriger lui-même, pourvu qu'il distingue la spontanéité et la liberté de la volonté. Voilà pourquoi les vertus philosophiques sont de véritables vertus, par rapport toutefois à la faiblesse humaine.

J'ai déjà fait remarquer précédemment que Thomasius, aux différentes époques de sa vie, changea d'opinion à l'égard de la détermination du principe du droit naturel, et à celui de la théorie de ce même droit. Dans son premier manuel (*Institutionum jurisprudentiæ divinæ libri III, in quibus fundamenta*

juris naturalis secundùm hypotheses Pufendorfii perspicuè demonstrantur et ab objectionibus Alberti liberantur, fundamenta ibidem juris divini positivi universalis ex jure naturali distinctè secernuntur et explicantur), il adopte le principe de la sociabilité admis par Pufendorf; mais, dans un autre (*Fundamenta juris naturæ et gentium ex sensu communi deducta*), il applique au droit naturel son principe de la morale, c'est-à-dire, l'amour raisonnable. C'est donc de ce dernier ouvrage seulement qu'on peut dire qu'il renferme les opinions propres et particulières de Thomasius. Je vais indiquer quelques-unes de ses principales idées et de ses assertions caractéristiques.

1.° Le juste est opposé au mal extérieur. Le bien moral est ce qui ne succombe pas sous les efforts des désirs intérieurs. Le décorum tient le milieu entre ces deux états.

2.° Le droit naît de la liberté extérieure de la volonté. L'obligation restreint la volonté et la liberté extérieure. Tous deux tendent au même but, mais de différentes manières.

3.° Tout droit est de deux sortes. Il repose ou sur des lois positives et des conventions avec les autres, ou sur la propre nature subjective de l'homme. En outre, tout droit n'a qu'un rapport extérieur, sans en avoir aucun intérieur. L'obligation peut aussi avoir un rapport intérieur au sujet; mais ce rapport est déterminé par les règles de la morale, et non par celles du droit. Obéir à l'obligation intérieure, rend l'homme vertueux, et obéir à l'obligation extérieure, le rend juste. Le droit positif exige une communication et une publication extérieures. La raison fait connaître le droit naturel, quand on examine les choses avec calme et de sang-froid. Dieu a gravé le droit naturel dans le cœur de l'homme. Il est donc divin, comme le droit positif est humain.

4.° Le droit naturel contient plutôt des maximes que des lois. C'est là une proposition propre à Thomasius, et un défaut radical de son système du droit naturel. La loi positive, dit-il, n'est pas considérée comme émanant d'un instituteur, mais comme donnée par un dominateur. Or la raison abandonnée à elle-même n'a pas l'idée que Dieu soit un roi ou un maître qui inflige arbitrairement des châtimens aux infracteurs de la loi du droit naturel. Toutes les punitions qui ne sont pas infligées par la législation positive ne portent qu'improprement ce nom; car c'est un maître qui prononce une punition proprement dite, et qui l'applique visiblement. Les lois positives sont aussi publiées extérieurement; mais le philosophe n'a aucune idée d'une publication semblable du droit naturel. Il voit en Dieu plutôt un père donnant des conseils, qu'un maître: la première idée engendre une crainte raisonnable, l'autre en produit une servile. Comme Dieu semble un père, un conseiller, un instituteur, et que la bonté où la honte morale expriment plutôt la vertu ou le vice en général, que la justice ou l'injustice en particulier, toutes les manières d'agir prescrites par le droit naturel sont, quand on les considère d'après leur nature morale, bonnes ou mauvaises par rapport à l'ensemble du genre humain. Le droit naturel a donc le même caractère que la morale, et repose sur les mêmes bases qu'elle.

5.° Le principe du droit naturel n'est ni la volonté divine, ni la sainteté des actions et leur conformité à la volonté de Dieu, ni la conservation de la perfection humaine, ni le besoin d'observer les conventions ou de maintenir la paix, ni la sociabilité, mais le bonheur de la vie humaine le plus grand et le plus durable possible. Ainsi le principe du bien moral est de se faire à soi-même ce qu'on désire que les

autres fassent, celui du décorum, de faire aux autres ce qu'on désire qu'ils nous fassent, et enfin celui du droit, de ne pas faire aux autres ce qu'on désire qu'ils ne nous fassent point.

De son principe du bien moral, Thomasius conclut aussi que l'homme doit se repentir de la vie qu'il a menée jusqu'à ce moment, désirer d'acquérir les moyens de se corriger, tempérer les désirs immodérés par la crainte de la douleur, de la honte, ou de la pauvreté, qui en accompagnent la satisfaction, éviter les occasions séductrices, se garder autant de la trop grande sécurité que du désespoir, et fuir la société des hommes dont le caractère est opposé aux bonnes mœurs. De son principe du décorum, il suit qu'il faut renoncer volontairement à une partie de son propre droit en faveur des autres, se faire un plaisir de leur rendre service, se montrer toujours disposé à les obliger, ne leur causer des désagrémens qu'à regret et quand on y est forcé, ne leur donner aucun sujet de chagrin, supporter avec patience leur folie, etc. Enfin, il découle de son principe du droit, qu'on ne doit pas troubler les autres dans l'exercice de leur propre droit, mais qu'il faut au contraire observer envers eux une conduite probe, ouverte et simple, et éviter les contestations, les railleries, les scrupules. Les règles du bien moral et du droit sont sujettes à moins d'exceptions que celles du décorum.

Parmi plusieurs autres assertions paradoxales de Thomasius, qui causèrent une vive sensation de son temps, et qui trouvèrent aussi un grand nombre d'antagonistes, je me contenterai de signaler les suivantes. — Le droit des gens est une partie du droit naturel, et non du droit positif. — D'après le seul droit naturel, il n'entre pas dans l'essence du mariage que la femme s'unisse à l'homme pour la vie,

et qu'elle soit soumise à la volonté du mari; mais c'est le droit divin positif qui a rangé l'indissolubilité parmi les conditions nécessaires du lien matrimonial. Suivant le droit naturel, le divorce ne peut avoir lieu que pour cause d'incompatibilité d'humeur entre les époux. On ne saurait prouver, d'après ce même droit naturel, que le concubinage, la prostitution, l'inceste et la polygamie sont des actions défendues. — L'autorité paternelle ne se fonde pas sur la procréation, ou la mise au monde des enfans; elle n'est pas la suite d'une convention tacite; elle ne donne aucun droit sur les biens des enfans. — La sépulture des morts n'est point prescrite par le droit naturel. — Dieu n'est pas la cause immédiate de la majesté des rois, etc. — On voit au moins, par ces maximes, que Thomasius avait sur ses prédécesseurs l'avantage de s'être formé une idée plus claire de la différence qui existe entre le droit naturel et le droit positif de la Bible.

Enfin ce philosophe rendit le plus grand service au genre humain, en combattant le préjugé qui faisait croire à l'existence de la sorcellerie (*De crimine magiæ dissertatio. — De origine processus inquisitorii contrà sagas*). Ses ouvrages contribuèrent surtout à faire abolir les cruelles et scandaleuses procédures contre les prétendus magiciens. Mais la discussion de ce point historique ne saurait trouver place ici.

CHAPITRE VII.

Histoire de la philosophie de Wolf.

Les essais tentés, depuis Descartes, dans la vue de perfectionner la philosophie, semblaient offrir assez de données pour pouvoir établir un système complet de la science : seulement les matériaux étaient dispersés, sans liaison ensemble, et souvent en contradiction les uns avec les autres. Il fallait un homme versé dans l'art de la critique, et doué d'un grand esprit systématique, pour les rassembler, les comparer, les soumettre à un choix judicieux, et les présenter sous la forme d'un ensemble bien coordonné. La philosophie elle-même de Léibnitz n'était qu'un aggrégat de recherches isolées, renfermant bien les élémens et les linéamens d'un système, mais ayant encore besoin, pour revêtir, à proprement parler, cette forme, qu'on en associât et qu'on en combinât les bases et les résultats. Chrétien Wolf eut le mérite d'ériger la philosophie moderne, et surtout celle de Léibnitz, en système. Il était fils d'un boulanger de Breslau, et naquit en 1679. Dès sa plus tendre enfance il montra un goût décidé pour la philosophie et les mathématiques, et, de très-bonne heure aussi, il se distingua dans ces deux sciences. Placé par ses parens dans le gymnase de Sainte-Marie-Magdeleine à Breslau, il y étudia la scolastique aristotélique, et devint bientôt un argumentateur si habile, qu'il fut en état de soutenir des thèses contre ses propres maîtres. Là, il prit également une teinture de la philosophie cartésienne. Cette doctrine lui parut si attrayante, qu'il eut un ardent désir de la

connaître plus à fond ; mais les moyens lui en manquèrent dans sa ville natale. Il s'appliqua principalement aux mathématiques, qu'il étudia presque seul, parce qu'il trouvait qu'on les enseignait d'une manière trop superficielle dans les écoles publiques, où on ne s'élevait en effet point au-dessus des premières idées élémentaires. À dater de l'année 1699, il fit ses études à Iéna. Son intention était de se consacrer à la théologie ; mais les mathématiques et la philosophie furent les sciences qui l'attachèrent le plus dans cette ville, où il les enseigna même étant encore étudiant.

Le premier ouvrage de Wolf fut un commentaire sur la *Medicina mentis* de Tschirnhausen. Celui-ci le goûta tellement, qu'il en favorisa beaucoup l'auteur par la suite, et qu'il le fit même connaître à Léibnitz. À Iéna, Wolf avait approfondi davantage la philosophie cartésienne, et conçu une grande prédilection pour elle, principalement pour la méthode mathématique, qu'il suivit toujours depuis dans ses propres écrits. La lecture des ouvrages de Léibnitz, et sa correspondance avec le philosophe allemand, l'engagèrent, il est vrai, à renoncer aux dogmes essentiels du cartésianisme ; mais il n'en demeura pas moins fidèle à la méthode de Descartes, que Tschirnhausen avait également recommandée, et on ne saurait disconvenir que ce ne soit à elle qu'il dut la plus grande partie de sa célébrité.

Il commença par l'appliquer à celle des parties de la philosophie avec laquelle elle est le moins compatible, c'est-à-dire, à la partie pratique. Il soutint, en 1701, à Léipzick, pour obtenir la permission d'enseigner, une thèse intitulée : *Philosophia practica universalis methodó mathematicâ conscripta*. Quoique Weigel, Pufendorf et Léibnitz eussent déjà fait des tentatives analogues, la nouveauté de cette manière

de traiter la philosophie pratique donna une idée très-avantageuse de Wolf, et il lui fut permis de faire à Léipzick des leçons de philosophie et de mathématiques. Comme ses cours le rendirent très-célèbre, et qu'il publia peu-à-peu, sur différentes parties des mathématiques, des ouvrages qui fixèrent l'attention générale, on lui offrit dans le même temps une chaire de mathématiques à Dantzick, une autre à Giessen, et la place de directeur de l'école de Wismar; mais il refusa ces trois invitations, parce qu'il avait déjà l'espoir d'être nommé professeur de mathématiques à Hâlle. Jusqu'alors il n'avait point encore existé de chaire particulière pour cette science dans l'université de Halle; mais on songeait à en établir une, et Wolf pria Léibnitz de la lui faire obtenir. Léibnitz le recommanda à M. de Dankelmann, ministre d'état prussien, et curateur de l'université, qui nomma effectivement Wolf professeur de mathématiques à Halle, en 1707.

Dès qu'il fut installé, Wolf continua de travailler à ses écrits mathématiques, dont plusieurs parurent pendant le cours des années suivantes. On y remarquait surtout avec plaisir l'ordre systématique, la clarté des idées, et l'exactitude des conclusions, traits qui caractérisent en général la manière de Wolf. Jusqu'alors on n'était point encore accoutumé à trouver une marche aussi sévère, ni des principes aussi précis et aussi clairs dans les ouvrages consacrés aux mathématiques. C'est principalement par cette raison qu'on explique pourquoi la philosophie de Wolf, dès qu'il la fit connaître, fut accueillie avec tant de transport, et se répandit avec une si grande promptitude. Son exemple engagea également à introduire la même méthode dans les autres sciences. Avant lui, on enseignait, dans les universités allemandes, ou une scolastique aristotélique

modifiée de différentes manières, ou une maigre dialectique calquée sur celle de Ramus, ou un éclectisme composé de plusieurs systèmes amalgamés sans ordre ni clarté, ou enfin une rapsodie populaire, semblable à la doctrine de Thomasius. Il n'y avait certainement pas là de quoi satisfaire les personnes instruites et douées d'un esprit scrutateur. La philosophie de Wolf devait donc gagner beaucoup au parallèle.

Lorsque Wolf eut terminé ses ouvrages de mathématiques, il commença la publication de ses petits manuels allemands sur les parties principales de la philosophie. C'est là qu'on apprend à connaître son système de la manière la plus prompte et la plus agréable, et on peut même y en puiser une connaissance assez parfaite. La célébrité que Wolf acquit à Halle, comme professeur, lui attira la jalousie et la haine de plusieurs de ses collègues. Il reçut des invitations honorables de se rendre à Wittemberg, à Léipzick et à Saint-Pétersbourg; mais il les refusa: et, pour le récompenser, le roi de Prusse lui accorda le titre de conseiller, en y joignant une pension considérable. Telle fut la source première des persécutions qu'il éprouva par la suite.

Une autre cause encore de ces persécutions fut le piétisme qui régnait alors dans la ville de Halle, où il domina long-temps même encore après Wolf. Cette disposition morale des esprits s'opposait aux progrès de la véritable philosophie. Joachim Lange était l'un des plus zélés parmi les fanatiques piétistes. Né, en 1670, à Gardelegen, dans la Vieille-Marche, il fut d'abord correcteur à Cœslin en Poméranie, puis recteur du gymnase de Frédérics-Werder, à Berlin, et devint, en 1709, professeur de théologie à Halle, où il mourut en 1744. Ce théologien pré-

tendait que la raison ne peut point corriger ses propres défauts, si la lumière intérieure ou divine ne dissipe pas les ténèbres de l'esprit. La lumière intérieure a seule la force d'éclairer la raison, d'échauffer le cœur, et de l'émouvoir. Elle faisait partie de l'âme avant la chute du premier homme; mais elle disparut avec l'image divine, et, depuis lors, la raison porte en elle les semences du péché. Ceux qui méprisent la lumière intérieure sont indignes du nom de chrétiens, et pires encore que les païens. La manière de penser de Lange était partagée par ses autres collègues de la faculté de théologie. D'abord ils se bornèrent à essayer de rendre la philosophie de Wolf suspecte aux élèves; mais, voyant qu'ils n'y pouvaient pas réussir, que leurs efforts avaient même un résultat tout opposé, et que les théologiens perdaient sensiblement de leur crédit, ils argumentèrent en public contre les assertions du philosophe, et essayèrent de le peindre comme un impie et un apôtre de l'erreur. Ils saisirent avec avidité l'occasion que Wolf leur offrit lui-même, en adoptant dans son système le dogme léibnitien de l'harmonie préétablie. Lange en conclut, et non sans raison, qu'il admettait le fatalisme. Ce fut donc là le principal et le plus grand des reproches qu'ils firent à sa philosophie.

Pour se justifier de cette inculpation de fatalisme, Wolf publia une petite brochure allemande intitulée : *Erinnerungen, wie ich es mit den Einwuerfen halten will, die kuenftig gegen meine Schriften gemacht werden.* (Avertissement sur l'idée que j'attache aux objections qu'on élèvera désormais contre mes ouvrages). Il prétendit n'avoir rien emprunté à la philosophie de Léibnitz, soutint que son système était le fruit de ses propres méditations, et déclara ne point admettre le dogme de l'harmonie

préétablie. C'était réellement là plutôt un subterfuge hardi qu'une véritable justification.

Mais plusieurs autres circonstances ne tardèrent pas à accroître encore l'animosité des ennemis de Wolf, et en particulier celle de Lange. Wolf, doyen de la faculté de philosophie, avait demandé, pour adjoint, un de ses disciples, nommé Thummig. Or le fils de Lange aspirait au même honneur. Wolf l'empêcha de l'obtenir, tant parce que la place était déjà donnée, que parce que le jeune homme ne s'était occupé ni de la philosophie, ni des mathématiques. Cet incident mit le comble à la haine de Lange. Peu de temps après, Wolf devint prorecteur. Les notices que les missionnaires Jésuites donnaient de la civilisation, et, en particulier, de la morale des Chinois, étaient un événement littéraire qui intéressait alors les savans d'une manière spéciale. Lorsque Wolf céda le prorectorat à Lange, il prononça un discours (*De philosophiâ Sinensium morali*), où il prodiguait de grands éloges à l'excellence de la morale chinoise, et la déclarait entièrement conforme à ses propres opinions. Lange trouva choquant qu'un philosophe chrétien mît sa morale en parallèle avec celle d'un peuple païen. La faculté de théologie voulait que le discours fût soumis à la censure avant d'être imprimé, et elle en demanda le manuscrit à Wolf. Celui-ci le refusa, et écrivit de suite au ministre, M. de Cocceji. Il disait dans sa lettre qu'il avait d'abord voulu faire imprimer le discours à Rome avec l'approbation du tribunal de l'inquisition, mais qu'actuellement il désirait le laisser inédit. Cette déclaration fut rendue publique; et cependant on vit paraître une édition du discours avec une prétendue approbation de l'inquisition. L'animosité des ennemis de Wolf en devint plus ardente encore; malgré qu'il jurât n'avoir eu aucune part à la publication de l'o-

puscule sous une forme semblable. Mais le ministre prussien estimait trop Wolf pour ne pas le favoriser, et, à sa recommandation, il accorda même une chaire de philosophie à Thomasius, son élève et son ami.

Lange, bien convaincu qu'il ne pouvait point parvenir de cette manière à son but, engagea un certain Stræhler, qui se croyait victime d'une injustice par la nomination de Thummig, à se déclarer contre Wolf. Stræhler fit, en effet, imprimer à Iéna une *Pruefung der wolfischen Metaphysik* (Critique de la Métaphysique de Wolf), en deux parties, où il attaquait le philosophe sans aucun ménagement, l'accusant de professer le fatalisme et l'athéisme. Wolf porta ses plaintes à Berlin, et une ordonnance du roi défendit de donner des suites à la dispute. Alors Lange soumit au ministre royal un acte d'accusation en forme, où il signalait tous les points de la philosophie de Wolf qui lui paraissaient choquans, et où il prétendait entr'autres que la nouvelle philosophie rejetait plusieurs preuves de l'existence de Dieu, que la théorie qu'elle donnait de la nature de la Divinité ressemblait à celle de Spinosa, qu'elle enseignait la nécessité absolue de tous les événemens, etc. Il ajoutait encore plusieurs autres reproches personnels, que Wolf prêchait l'irréligion et l'immoralité aux élèves, et que, par cette conduite, il menaçait l'université d'une décadence prochaine. Wolf se défendit publiquement; d'où résulta d'abord un échange mutuel d'écrits polémiques, qui ne procurèrent aucun avantage à Lange, parce que le public était prévenu en faveur de son adversaire.

Voyant que tous ses efforts étaient inutiles, Lange prit le parti d'ourdir des intrigues secrètes. Il s'adressa à des personnes de Berlin qui jouissaient d'une grande considération à la cour, et leur représenta les dangers qu'il y avait à redouter pour l'état et la religion,

si la philosophie de Wolf venait à se répandre. Il réussit surtout à indisposer contre Wolf plusieurs officiers qui accompagnaient ordinairement le roi, et qui formaient sa société habituelle. On disait au prince lui-même que, d'après les principes de Wolf, tous les soldats étaient des machines, et que, quand ils désertaient, ce n'était point par leur propre faute, mais par suite d'un ordre que Dieu avait établi de toute éternité : doctrine qui ne pouvait pas manquer d'être très-funeste à l'armée. Le roi, indigné, ordonna sur-le-champ que Wolf fût destitué de tous ses emplois, et qu'il quittât le territoire prussien dans l'espace de deux jours. Thummig perdit aussi sa chaire, dont Stræhler hérita. Wolf fut remplacé par le fils de Lange, ce qui fit découvrir de suite tout le fil de l'intrigue. Il abandonna donc Halle, le 23 novembre 1723.

Il était naturel qu'un événement aussi extraordinaire fît une vive impression, non-seulement sur les étudians de Halle, et sur plusieurs collègues de Wolf, qui étaient ses amis, mais encore sur les savans étrangers, et que Lange, ainsi que ses adhérens, notamment son fils et Stræhler, fussent fort embarrassés de savoir comment ils parviendraient à justifier leur conduite, et à sauver leur honneur. Lange et Breithaupt, professeur de théologie, prêchèrent publiquement contre Wolf. Franke, le célèbre fondateur de l'hospice des orphelins de Halle, remercia Dieu à genoux, dans l'église, de ce que Wolf avait été éloigné de la ville. Mais comme ces démarches n'en imposaient point au public, et que les nouveaux professeurs étaient traités avec mépris par les élèves, les ennemis de Wolf eurent recours à d'autres moyens plus énergiques. Lange demanda l'avis de Budde, d'Iéna, parce qu'il savait que l'envie et la jalousie lui faisaient voir la philosophie de Wolf d'un

mauvais œil. Budde se conduisit d'une manière très-équivoque, et il en fut puni. Il voulait se rendre agréable au parti anti-wolfien, et témoigner son aversion pour Wolf; mais, d'un autre côté, il désirait aussi ne pas rompre ouvertement avec ce dernier et ses sectateurs. En conséquence, dans la consultation qu'il écrivit, il convint de la justice de tous les reproches faits par Lange à la philosophie de Wolf, prétendit que l'harmonie préétablie renversait la moralité, l'imputabilité du mal, et le mérite du bien; que, par conséquent, la doctrine de Wolf frayait la route à l'athéisme. Il envoya cette consultation à Lange, en lui défendant expressément de la publier. Mais ce n'était pas là remplir les intentions du théologien, qui lui avait demandé son avis dans l'unique vue de s'en servir comme d'une égide contre la haine et l'indignation générale des savans, soit de Halle, soit de l'étranger. Aussi, dès que Lange eut la consultation entre les mains, il se hâta de la faire imprimer.

Pendant ce temps, Wolf s'était rendu de Halle à Cassel, où le Landgrave, avec lequel il entretenait auparavant des relations suivies, le nomma de suite conseiller et premier professeur de la faculté de philosophie à Marbourg. Wolf s'y défendit avec beaucoup de vivacité contre les reproches faits à ses opinions et à sa doctrine, de sorte que la dispute se prolongea encore plusieurs années. Il réimprima la consultation de Budde, avec des remarques remplies de fiel, soutenant que le philosophe d'Iéna était absolument incapable de prononcer en matière de métaphysique. Il le sommait en outre de soumettre l'affaire à des juges compétens, lui permettant de prendre autant d'aides qu'il le jugerait à propos, et s'offrant de lui rembourser les frais du voyage de Marbourg. Budde n'osa pas entrer en lice sous son propre nom,

et il confia la dispute à son gendre Jean Georges Walch. On prit aussi parti pour ou contre Wolf dans d'autres universités d'Allemagne, où son bannissement de Halle avait causé une grande sensation. Les théologiens étaient presque tous contre lui. Ils cherchèrent, par exemple à Tubingue, à faire proscrire sa philosophie, mais ne purent y parvenir, précisément à cause de l'animosité avec laquelle ils l'attaquèrent, et qui ne fit qu'accroître encore davantage l'intérêt qu'elle inspirait aux étudians. D'ailleurs, à cette même époque, Wolf fut accablé de témoignages honorables par tous les savans étrangers. Il devint membre des académies des sciences de Paris, de Londres et de Stockholm. Pierre-le-Grand, qui voulait établir une académie à Saint-Pétersbourg, l'en nomma vice-président. En 1723, il fut appelé dans cette dernière ville; mais comme il refusa de s'y rendre, le Czar lui accorda une pension honoraire. Il obtint également des lettres de noblesse. Mais ce qui compléta son triomphe, ce fut que le gouvernement prussien, malgré les machinations continuelles de Lange, lui fit les plus vives instances pour l'engager à revenir à Halle. Cependant il ne se décida pas de suite à profiter de cette invitation.

La principale occupation de Wolf à Marbourg fut de terminer son grand ouvrage latin sur les différentes branches de la philosophie. Pour mettre un terme aux cabales contre son système, une commission fut, vers cette époque, établie à Berlin, afin d'examiner avec impartialité les vices qu'on lui reprochait. Cette commission, ayant pour directeur le ministre de Cocceji, était composée de deux ecclésiastiques réformés, Jablonsky et Nolte, et de deux luthériens, Reinbeck et Carsted. Elle décida que la philosophie de Wolf ne renfermait pas une seule er-

reur pernicieuse pour la religion ou l'état, et il fut sérieusement défendu à Lange de continuer la dispute. Le théologien n'en persista pas moins dans sa haine jusqu'à la fin de ses jours. Bientôt après, Frédéric-le-Grand monta sur le trône. Ce prince avait étudié la philosophie de Wolf dans sa jeunesse, et conçu la plus haute estime pour l'auteur. Aussi, l'un des premiers actes par lesquels il signala son avènement à la couronne fut de rappeler à Halle Wolf, qui s'y rendit d'autant plus volontiers que le prince l'accabla d'honneurs et de richesses, et que Lange venait de mourir. Mais, comme professeur, Wolf survécut à sa gloire. On trouvait toutes ses idées dans son grand ouvrage latin, de sorte que ses cours n'offrant plus aucun intérêt, ses leçons finirent par être entièrement désertes.

On peut rapporter aux titres suivans les services que Wolf rendit à la philosophie : D'abord il donna de la consistance à l'encyclopédie des branches de cette science, telles qu'on les admet aujourd'hui, à l'exception toutefois de la philosophie transcendentale, dont l'invention est due à Kant, et de l'æsthétique, ou de la théorie du goût, qui doit sa forme scientifique à Baumgarten. L'agrégat systématique de disciplines philosophiques qui régnait avant Wolf, était aristotélique. On ne pouvait, à la vérité, y rien blâmer dans les divisions générales, mais il était incomplet, et la disposition intérieure des parties présentait de grandes imperfections. Malgré tous ces défauts, on était en général demeuré jusqu'alors fidèle à la division aristotélique du système philosophique, et les plans que différens auteurs, Bâcon entr'autres, proposèrent pour la modifier, n'avaient point été mis à exécution, soit parce qu'ils étaient entièrement arbitraires et chimériques, soit parce qu'ils ne convenaient pas autant que la classification

d'Aristote à la nature des objets dont la philosophie s'occupe. Wolf ne rejeta pas non plus totalement la division du sage de Stagyre, il ne le pouvait même point, et il se contenta de la perfectionner en la rectifiant. Il exclut du domaine de la philosophie la physique et l'histoire naturelle. Il érigea la logique et la métaphysique en parties principales de la philosophie théorétique. Dans la métaphysique, il comprenait l'ontologie, la cosmologie, la psycologie rationnelle, et la théologie. A l'égard de la logique et de la psycologie rationnelle, il commit la faute de répartir la psycologie empirique entr'elles deux, quoiqu'il l'ait encore traitée à part. Il ne paraît pas avoir bien clairement et bien précisément senti que la logique se borne à la forme de la pensée, que la psycologie rationnelle considère l'âme comme une chose absolue, et non en tant qu'elle se manifeste empiriquement dans la conscience, et que par conséquent ces deux sciences diffèrent d'une manière essentielle de la psycologie empirique. Au reste, la charpente de la métaphysique, telle que Wolf l'établit, était entièrement fondée sur la nature de l'esprit, c'est-à-dire, en tant que la métaphysique en général est fournie comme idée par l'esprit. Wolf partageait la philosophie pratique en générale et spéciale. La première forme ce que nous appelons aujourd'hui la métaphysique des mœurs ; car Wolf n'avait pas la moindre idée d'une métaphysique pratique, quoiqu'il n'ait cependant point non plus examiné le principe de la morale dans sa philosophie pratique. Cette recherche lui semblait être bien plutôt une physiologie de la volonté humaine en général, basée sur l'observation intérieure. Sa philosophie pratique spéciale renferme le droit naturel, la morale, la politique et la théorie de l'économie politique. Il traita la théologie comme un appendice de la philosophie,

dans les parties théorétique et pratique de laquelle elle s'embranche également.

Wolf ne se contenta pas de ranger les branches de la philosophie dans un meilleur ordre : il contribua beaucoup encore à rendre les idées plus claires et plus précises, et à mieux établir et développer les principes. Cette seule circonstance eût suffi déjà pour rendre ses travaux utiles au siècle où il vivait, et à la postérité. Si on ne peut pas dire de lui qu'il fonda un système entièrement neuf sur des principes qui lui appartinssent en propre, au moins ne saurait-on lui contester le mérite d'avoir donné à la philosophie une forme originale, et, sous plus d'un rapport, avantageuse, dans l'état où les sciences se trouvaient de son temps. A la vérité, il dut la plus grande partie de ses matériaux à d'autres, et surtout à Léibnitz, pour ce qui concerne au moins la philosophie théorétique, car, à l'égard de la philosophie pratique, il avait davantage d'idées à lui; mais il apporta beaucoup de soin et de critique dans le choix de ces matériaux, et quoiqu'il ait établi un dogmatisme rempli de partialité et très-peu satisfaisant, il ne faut que réfléchir à l'état où se trouvait alors la philosophie, pour lui rendre toute la justice qui lui appartient réellement. La preuve qu'il fut très-utile, c'est la haute estime qui lui fut témoignée par ses contemporains, et qui ne pouvait pas plus être dénuée de fondement que celle dont Kant jouit parmi nous, quoique plusieurs de ses adversaires lui refusent toute espèce de mérite. En introduisant la forme et la méthode systématiques dans la philosophie et les mathématiques, d'où on les fit ensuite passer dans d'autres sciences encore, Wolf obligea de mettre de l'ordre dans les pensées, de la précision dans les idées, et de la liaison dans les connaissances. Il est vrai qu'on ne tarda pas à abuser de sa méthode d'une manière pédantesque,

et qui nuisit surtout au bon goût; mais la faute n'en fut pas à lui, et l'abus qu'on fait d'une méthode ne saurait en détruire l'utilité. C'est une réflexion que ne devraient pas perdre de vue les savans d'aujourd'hui, qui déclament avec tant d'animosité contre le kantisme, à cause des idées désordonnées qu'il a engendrées. Certains qui font actuellement le panégyrique de Wolf pour rabaisser Kant et ses illustres successeurs, n'attaquaient pas moins vivement, à leur début dans la carrière littéraire, les wolfiens et Wolf lui-même, qu'ils n'invectivent aujourd'hui Kant et le transcendentalisme, sans distinguer avec assez d'attention ce qui est abus de ce qui ne l'est point. Une pareille conduite, non-seulement choque la raison, mais encore est contraire à toute idée de justice.

Un autre mérite de Wolf, qu'on méconnaît presqu'entièrement, ou auquel on ne fait point assez attention, c'est qu'après Thomasius il fut le premier créateur de la technologie philosophique allemande. Sous ce point de vue, il fit infiniment plus encore que Thomasius, et ses travaux sont d'autant plus méritoires qu'il ne trouvait, parmi les écrivains allemands sur la philosophie, aucun exemple de bon goût auquel il pût se conformer en toute assurance. Thomasius avait bien élagué la majeure partie des expressions techniques tirées du latin, mais il ne les avait pas toujours remplacées par des termes allemands convenables, et souvent même il s'était contenté de leur substituer des mots latins usuels, ou plus fréquemment encore des locutions françaises. Il est vrai qu'on commençait déjà, dès cette époque, à inventer des mots allemands pour remplacer la terminologie latine; mais les premières tentatives réussirent presque toutes assez mal, de sorte que Thomasius lui-même en plaisantait, quoique plusieurs

des nouvelles expressions allemandes qu'il persiflait soient devenues depuis lui d'un usage habituel. Wolf agit avec beaucoup de prudence et de circonspection. Il ne faisait choix de ses termes techniques qu'après en avoir déterminé soigneusement la signification, et s'être assuré qu'on pouvait les employer dans la langue scientifique. Telle est la raison qui le rendit en général très-heureux dans l'invention de sa nouvelle terminologie allemande; car le plus grand nombre de ses expressions techniques ont été conservées par la suite, quoiqu'on y ait souvent attaché un sens différent de celui qu'il leur donnait. Les tables de ses manuels allemands suffisent pour faire connaître d'un seul coup-d'œil combien il contribua puissamment à enrichir et à perfectionner la langue philosophique de ses compatriotes.

Enfin, on doit prendre en considération que ce fut, à proprement parler, le système de Wolf qui écrasa la scolastique aristotélique en Allemagne, où il la fit tomber dans un oubli si profond, que, peu de temps après, à peine la connaissait-on de nom. C'est donc à Wolf que commence l'époque où la philosophie allemande prit un caractère d'originalité. Jamais les bonnes idées renfermées dans le cartésianisme et dans le système de Léibnitz n'eussent été généralement adoptées, si Wolf ne les avait pas mises à la portée des écoles, et s'il n'avait pas contribué de cette manière à les introduire dans le monde savant. En général, lorsqu'on veut bien apprécier le mérite de Wolf, il faut le juger non pas d'après l'état actuel de la philosophie, mais d'après celui où elle se trouvait de son temps.

Quoique Wolf ait beaucoup emprunté à Léibnitz et à ses autres contemporains, cependant il eut lui-même une très-grande part à la création de son système, et les idées qui lui appartiennent en propre

dans cette doctrine ne sont point autant à dédaigner qu'on affecte si souvent de le dire. Aristote, par cela seul qu'il disposa systématiquement les matériaux philosophiques existans avant lui, découvrit une foule de lacunes, signala des inconséquences dans les opinions de ses prédécesseurs, et eut ainsi occasion de rectifier les erreurs des autres philosophes. Wolf se trouva dans le même cas, et d'autant plus qu'il s'astreignit à la méthode mathématique, de l'application de laquelle à la philosophie le sage de Stagyre n'avait pas la plus légère idée, et qui faisait découvrir d'une manière bien plus évidente encore les défauts et les inconséquences des anciens philosophes dont Wolf admettait les dogmes. L'équité nous oblige donc de convenir, par rapport à la doctrine de Léibnitz, que ce fut réellement Wolf qui donna de la clarté systématique aux principales idées dont elle se compose, et qui la perfectionna en la complétant. En effet, ce philosophe admit, développa et détermina une foule de dogmes qui avaient échappé à Léibnitz, mais qui ne pouvaient point être négligés dans un système complet et bien coordonné.

Wolf définissait la philosophie, la science de tout ce qui est réel et possible, celle qui enseigne pourquoi et comment les choses sont réelles et possibles. Il ne faut pas croire, d'après cette définition, qu'il rangeait tous les objets réels et possibles dans le domaine de la philosophie, la transformant ainsi en une véritable *pansophie*; mais il ne songeait qu'à l'essence et aux causes des choses, dont l'étude constituait à ses yeux la science philosophique. Voilà pourquoi aussi plusieurs disciples de son école définirent dans la suite la philosophie, la science des raisons suffisantes des choses. Il est vrai que la définition de Wolf présentait de grands vices; mais la

plupart de celles que les modernes ont proposées pour la remplacer, n'en sont pas non plus exemptes.

La logique de Wolf renferme une foule de préceptes utiles et instructifs. Ce philosophe prit pour point de départ la sensation, qui est, suivant lui, la conscience de la présence d'une chose. Cet acte de l'âme, par lequel elle a la conscience, est une pensée, et l'image de la chose dans la pensée est une idée. Wolf admettait la division léibnitienne des idées d'après leur différence formelle, et cherchait à la préciser encore davantage, en distinguant les idées claires développées de celles qui ne le sont pas. Il faisait connaître aussi la manière dont nous pouvons arriver aux idées, dont nous formons des idées par abstraction, et dont on peut apprécier la réalité des idées asbtraites que l'expérience ne procure pas; il indiquait l'utilité des définitions des mots pour diminuer les logomachies, et rendre les idées plus certaines; c'est à raison de ce dernier avantage que les mathématiciens y ont constamment recours. Mais ce qu'il y a de plus précieux dans la logique de Wolf, c'est l'attention qu'il porta lui-même aux syllogismes, et qu'il recommanda d'y consacrer. Ce précepte était d'autant plus salutaire de son temps, que l'autorité de Bâcon, et plus récemment celle de Thomasius, avaient introduit la mode de considérer l'art syllogistique comme un tissu de subtilités inutiles, et de le bannir entièrement de la logique. Wolf suivit Aristote en traitant de ce art: il le fonda sur le *dictum de omni et nullô*, qu'il dérivait du principe de la contradiction, et, de cette manière, il conserva aussi les règles scolastiques des différens syllogismes, quoiqu'il ne se soit occupé que de la première figure dans son Manuel. Pour démontrer l'utilité des syllogismes, il fit voir que c'est par eux que l'entendement humain invente

et prouve tout, quoiqu'il n'en remarque pas toujours la forme, que l'art syllogistique prescrit pour abréger la théorie. La certitude elle-même des démonstrations mathématiques dépend uniquement de ce qu'elles se composent d'un enchaînement non interrompu de syllogismes appuyés sur des observations incontestables, des définitions, ou d'autres vérités déjà démontrées. Wolf pensait que partout ailleurs que dans les mathématiques on peut démontrer de la même manière afin d'arriver à la certitude. Il fit voir que les conclusions appelées occultes et incomplètes sont pensées complètement dans l'esprit, et que c'est seulement en paroles qu'on les exprime d'une manière incomplète. En outre, il donna une foule de remarques et de règles pratiques pour découvrir la vérité, éviter l'erreur, critiquer et interpréter les écrits, examiner les nouvelles découvertes, et apprécier les forces propres de l'entendement, afin de savoir jusqu'à quel point elles suffisent à la connaissance de la vérité. Sous ce dernier point de vue, il profita de la *Medicina mentis* de Tschirnhausen.

Les calomnies qu'on sema contre lui, par jalousie de la gloire qu'il avait acquise comme professeur, l'engagèrent à publier son Manuel de métaphysique. Il basait la métaphysique toute entière sur le principe de la contradiction, qu'il identifiait jusqu'à un certain point avec la concience, laquelle est, en dernière analyse, la base de toute existence et de toute réalité. Tout ce qui implique contradiction dans la conscience est impossible : au contraire, toute chose dont l'existence ne se contredit pas elle-même est possible. De ce principe de la contradiction Wolf dérivait tous les autres principes de la métaphysique, et particulièrement celui de la raison suffisante. Si une chose n'avait pas de raison suffisante, il fau-

drait que quelque chose pût provenir de rien, ce qui implique contradiction : chaque chose doit donc avoir une raison suffisante. Wolf développait de la même manière toutes les propositions ontologiques. L'essence d'une chose, ce par quoi elle existe, consiste en sa possibilité intérieure, ou plutôt la réalité est, suivant les expressions du philosophe allemand, un complément de la *possibilité*. Ce dont le contraire est impossible, est nécessaire. De là résultent la nécessité, l'éternité et l'immutabilité des essences, et des qualités qui en dépendent. Wolf divisait les choses en simples et composées. Il concluait, en vertu du principe de la raison suffisante, l'existence des premières de celle des secondes ; car le composé ne peut avoir sa source que dans le simple. A l'égard de cette doctrine, il suivait absolument l'opinion de Léibnitz. L'essence des choses simples n'a rien de variable ; le changement ne peut donc provenir en elles que de ce qu'elles ont des limites qui varient. Mais on peut concevoir aussi la chose simple comme étant illimitée et immuable ; alors elle renferme en elle tout ce qui est possible. Les choses composées sont dans l'espace, qui ne peut non plus exister que par rapport à elles. Toutes leurs autres qualités dépendent du mode de composition.

Wolf, dans son ontologie, commit la grande faute de confondre ce qu'on conçoit avec ce qu'on aperçoit, et de vouloir dériver du dernier de ces deux principes une métaphysique qui n'en saurait jamais provenir. La métaphysique, comme toute connaissance quelconque, doit être conçue d'après les règles de la logique, et, sous ce rapport, elle est soumise au principe de la contradiction ; mais l'objet de la métaphysique, c'est-à-dire, la chose en elle-même et ses qualités, repose sur un tout autre

principe de connaissance. Aussi Wolf, au lieu de propositions ontologiques, n'en émettait-il que de logiques, lesquelles étaient simplement une exposition d'idées rationnelles, et indiquaient les caractères avec lesquels on peut et doit concevoir la chose en général, mais ne faisaient pas connaître ce qu'est la chose en elle-même. On a lieu d'être surpris que cette erreur lui ait échappé. Elle est surtout bien prononcée dans sa définition de l'essence, qui ne fait que rouler dans un cercle vicieux. L'essence doit être un complément de la possibilité intérieure, et alors se présente la question de savoir ce qui doit s'ajouter à la possibilité pour qu'elle devienne réalité. La réponse ne peut être autre que la suivante : la réalité doit s'ajouter à la possibilité pour que la possibilité devienne réalité; ainsi la réalité se trouve expliquée par la réalité. Wolf paraît ne point s'être aperçu qu'il confondait la forme avec la réalité, parce qu'il ne procéda d'abord que d'une manière purement analytique, et que, de l'idée logique de la chose, il déduisit les attributs, sans rencontrer d'obstacles dans le commencement, jusqu'à ce qu'enfin il tomba dans la synthèse, en voulant expliquer les qualités réelles par les qualités logiques, explication qui demeurait toujours logique, et qui n'était que subreptice, en la considérant comme explication réelle.

Du développement des idées ontologiques, Wolf passait à l'exposition de la psycologie. L'âme est l'être qui, en nous, a la conscience de lui-même, ainsi que celle des autres choses, et dont l'existence est, par conséquent, indubitable. Wolf considérait donc le moi en nous comme une substance particulière, et différente du corps. Le premier acte de l'âme, celui par lequel elle se représente un objet quelconque, est la perception. Celle-ci, jointe à la conscience, de-

vient l'aperception. La pensée est l'union des aperceptions avec les perceptions. Wolf, de même que Léibnitz, distinguait des idées obscures, diffuses, claires et précises, puis ensuite il partageait les facultés de l'âme en supérieures et inférieures. Les premières produisent des idées claires, et les autres n'en engendrent que d'obscures. La différence qu'il admettait entre les facultés supérieures et inférieures de l'âme (l'intelligence et la sensibilité) est donc purement logique, comme Kant l'a déjà fait remarquer, et roule sur les différens degrés de l'évidence de la connaissance, mais n'est point cette différence spécifique de la connaissance, par rapport à ses objets, qui se remarque évidemment entre la sensibilité et l'intelligence. Les sensations dans l'âme naissent en même temps que l'affection des organes par un objet sensible, affection à laquelle correspond aussi la sensation que l'âme éprouve.

Wolf admettait l'harmonie préétablie de Léibnitz. Il ne regardait donc pas les changemens des organes comme les raisons suffisantes des sensations de l'âme ; mais il prétendait que ces changemens sont seulement la raison qui nous permet de concevoir pourquoi les sensations se succèdent dans un ordre déterminé. La cause de la naissance de ces sensations réside uniquement dans l'âme. Wolf cherchait à expliquer par-là plusieurs des cas où nous sommes induits en erreur par nos sens, ce qui ne pourrait point avoir lieu si les sensations provenaient immédiatement des impressions, et ne naissaient pas en même temps qu'elles.

Les sensations se distinguent des images de l'imagination par la plus grande clarté qui les accompagne. C'est pourquoi aussi ces dernières sont affaiblies par les autres, lesquelles ont plus de force. Au

contraire, les images de l'imagination, comme la chose a lieu en songe, acquièrent une plus grande clarté lorsque les sensations extérieures cessent. Plus les sensations sont claires, et plus promptement aussi elles se transforment en images. Ainsi les sensations visuelles, à raison de leur plus grande clarté, deviennent plus rapidement des images que celles de l'odorat et du goût, qui sont diffuses. La loi de l'association des idées est que quand une image produite par les sens a quelque chose de commun avec une autre sensation éprouvée auparavant, celle-ci se ranime. L'imagination ne peut jamais représenter les choses senties, par dissociation ou par association. Wolf croyait que la cause qui nous fait reconnaître d'anciennes impressions dépend des impressions accessoires, et non du simple réveil de l'ancienne impression elle-même. En effet, la même image se présente sous deux séries différentes. On a vu, par exemple, un homme dans une église, et ensuite dans une maison : la seconde image s'associe avec la première ; il en résulte une comparaison d'après laquelle on reconnaît que ces images se ressemblent, et diffèrent de toutes les autres, et qui a pour résultat que l'homme est le même que celui qu'on a déjà vu dans l'église. Le sommeil est une cessation de toutes les sensations claires, et il est profond quand nous n'avons même pas en nous la conscience d'une seule image. Les songes supposent toujours une sensation, et ils sont ensuite continués par l'association des idées. Si on admet une sensation comme la cause première des songes, quoiqu'elle soit faible, et qu'elle doive l'être en effet afin de produire un songe, il n'y a pas de raison pour qu'une image donnée de l'imagination soit, de préférence à une autre, représentée

vivement à la conscience, qui accroit ensuite l'activité de l'association des idées.

Wolf s'occupait ensuite de la mémoire, de l'attention, et de la faculté d'arriver à des abstractions. La force de la mémoire consiste à saisir facilement les images, ce à quoi contribue beaucoup la clarté de ces dernières, de la durée desquelles elle dépend également. L'attention est le pouvoir de donner une direction successive et arbitraire aux caractères contenus dans un objet observé. La faculté de tirer des abstractions consiste, à proprement parler, en ce que l'âme s'arrête à certaines parties des idées, dont elle aperçoit ainsi la ressemblance ou la dissemblance.

Suivant Wolf, l'entendement est la faculté de connaître clairement les choses possibles. C'était pour lui la pure raison dégagée des sens et de l'imagination, la cause de la connaissance générale et des jugemens qui naissent de la comparaison des idées. Il appelait connaissance symbolique celle qui ne roule que sur des mots, sans qu'on ait présentes à l'esprit les idées qu'ils expriment, comme, par exemple, lorsque nous nous figurons un polygone, sans avoir une idée claire de tous ses côtés, ni des figures qui en résultent. Une connaissance est purement rationnelle quand il n'y a absolument rien d'obscur ni de diffus dans l'idée d'une chose; car la confusion et la diffusion des idées n'appartiennent en propre, suivant la supposition de Wolf, qu'aux perceptions des sens et aux images de l'imagination. La pénétration est la faculté de discerner beaucoup de choses dans une seule, définition que nul philosophe ne trouvera satisfaisante. La profondeur d'esprit est la faculté de résoudre les idées composées en d'autres plus simples; mais on doit également y

rapporter le talent de réduire la connaissance à des conditions plus générales. L'esprit est la faculté de remarquer les analogies des choses. Il exige une imagination vive et une bonne mémoire, tant pour se figurer clairement les objets, que pour se souvenir de l'analogie des choses absentes. Wolf prouvait surtout que toutes nos connaisances n'étant point interrompues par les images des sens et de l'imagination, elles tiennent les unes aux autres par le moyen des conclusions. Ce que nous dérivons de principes indubitables par des conclusions exactes est certain, de sorte que les conclusions sont un moyen de découvrir des vérités. Comme les vérités forment un enchaînement général à l'aide des conclusions, il doit y avoir aussi une faculté de discerner cet enchaînement. Cette faculté s'appelle la raison. La raison est opposée à l'expérience, au moyen de laquelle on ne saurait reconnaître l'enchaînement des vérités, si ce n'est toutefois que l'expectative de cas semblables approche un peu des effets de la raison. Comme à l'égard de l'entendement, Wolf distinguait aussi la raison en pure et impure. La raison est pure, quand, dans les conclusions, on n'emploie que des propositions ou des définitions *à priori*. Elle est impure, au contraire, lorsque les propositions d'où et à l'aide desquelles on conclut, portent quelques caractères expérimentaux. Wolf essayait ensuite de mieux préciser encore les idées d'opinion, erreur, croyance et vraisemblance.

Le plaisir est la connaissance intuitive de la perfection, que celle-ci soit réelle ou qu'elle soit apparente. Ainsi un portrait ressemblant, un édifice construit d'après les règles de l'architecture, une machine compliquée et cependant bien entendue, nous font plaisir, parce que nous y apercevons une certaine perfec-

tion. Telle est aussi la cause pour laquelle nous trouvons plaisir à découvrir la vérité, et à avoir des connaissances claires; car alors l'esprit fait preuve d'une plus grande perfection. Cependant la théorie des sensations était encore trop imparfaite du temps de Wolf pour qu'il pût parvenir à des résultats généraux exacts et satisfaisans. Aussi tomba-t-il en contradiction avec lui-même, lorsqu'il prétendit ensuite que le plaisir et le déplaisir sont des sensations obscures et diffuses, tandis qu'il voulait qu'on trouvât du plaisir à connaître la régularité d'un édifice, ce qui ne saurait être uniquement la suite de perceptions par les sens et de sensations obscures. Il fit la remarque pleine de finesse que les sensations peuvent aussi devenir agréables par l'effet de l'association. Les sensations en elles-mêmes ne causent pas toujours une impression agréable; mais nous y joignons la pensée de la perfection de l'état où nous nous trouvons en les éprouvant. Cependant Wolf donna beaucoup trop d'extension à cette remarque.

Il distinguait le désir en sensuel et raisonnable. Le désir sensuel est un goût pour un objet qui naît de l'idée du bien, ou une aversion pour ce même objet produite par l'idée du mal. Ici Wolf oubliait que le désir est bien accompagné d'idées, mais qu'il n'a pas sa source unique dans elles seules. Ses autres définitions des dispositions et des capacités pratiques de la nature sensitive de l'homme sont souvent imparfaites et peu satisfaisantes. Toute action exige une cause déterminante, en vertu du principe de la raison suffisante; cependant les actions ne sont point soumises à une nécessité physique, et la leur est purement morale. La manière dont Wolf échappait au déterminisme n'est qu'un faible subterfuge. Si la raison et la sensibilité sont en contraste l'une avec l'autre, c'est par l'effet de la contrariété

des idées qui naissent de ces deux sources. Les sens peignent bonne une chose que la raison rejette comme mauvaise, et ce que la raison approuve répugne souvent aux sens. La seule question qui reste à résoudre ici, est la suivante : D'où provient le contraste des idées de la sensibilité et de la raison, puisque, d'après le système de Wolf, les idées de la raison ne sont autre chose que celles des sens élevées à la réalité ? Conformément à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, Wolf n'accordait non plus au corps aucune espèce d'influence sur l'âme ; car on ne saurait jamais connaître cette influence, et on ne parvient qu'à la connaissance de la coexistence ou de la simultanéité des changemens de l'âme et du corps.

J'ai déjà dit que Wolf ne distinguait pas bien la psycologie rationnelle de l'empirique, mais qu'il les confondait toutes deux ensemble, parce qu'il pensait pouvoir baser la première sur l'expérience intérieure. On aperçoit bientôt les conséquences de cette erreur dans toutes les propositions qu'il établit, et qu'on peut ranger dans le domaine de la psycologie rationnelle. La conscience est la distinction de perceptions simultanées : ce dont l'âme a la conscience, se distingue aussi, et elle n'a pas la conscience de ce qu'elle ne distingue point. D'après cette définition de la conscience, Wolf expliquait aussi la comparaison et la réflexion ; car il faut commencer par comparer ce qu'on veut distinguer, et la comparaison suppose à son tour la considération attentive des idées, ou des parties d'une idée, c'est-à-dire, la réflexion. Il identifiait donc la pensée et tous ses actes avec la conscience. De la nature de la conscience, il concluait aussi que nul corps ne peut penser. En effet, tous les changemens du corps sont des mouvemens, et on a beau multiplier le

nombre de ces derniers, jamais on n'obtient par-là ni distinction, ni comparaison, ni conscience, ni, par conséquent, la pensée. Wolf admettait même que la pensée ne peut point être communiquée *au corps*, ou à la matière, puisque, comme pouvoir, elle devrait faire partie des attributs du corps, et *qu'un* pouvoir de ce genre est en contradiction directe avec la nature du corps. Comme la pensée ne saurait appartenir au corps, mais que l'âme humaine la possède, il s'ensuit que cette âme est immatérielle. En sa qualité de chose immatérielle, elle est simple et non composée. Cependant, comme elle est susceptible de changemens, ceux-ci ne peuvent consister en ce que ses parties varient, et ils dépendent uniquement du changement de ses modifications, au milieu desquelles le sujet de l'âme demeure d'ailleurs toujours le même. L'âme doit avoir une force, ou renfermer une force en elle, parce qu'en elle les perceptions se succèdent, et donnent naissance aux désirs, dont l'âme doit renfermer la cause, qui ne peut être autre qu'une force. Puisque l'âme est une force, en vertu de la nature de la force elle aspire sans cesse à de nouvelles perceptions. De plus, la force de l'âme ne peut être qu'unique; car toute force exige un sujet propre; mais l'âme, en sa qualité de chose simple, est un sujet unique : elle ne peut donc renfermer qu'une seule force. Les perceptions ne cessent pas absolument pendant le sommeil; mais elles sont obscures, et sans conscience.

Tous les actes de l'âme doivent être dérivés de sa force radicale. Wolf démontrait la possibilité de le faire par un exemple tiré des différens effets de la flamme d'une bougie, quoique cet exemple fût mal choisi, puisque la différence des effets de la flamme dépend des objets, au lieu qu'un très-grand nombre

d'actes de l'âme sont spontanés. Il admettait, avec Léibnitz, que la force radicale de l'âme elle-même est la faculté de percevoir ; cependant il n'expliquait pas assez complètement comment il peut se faire qu'elle *le* soit. L'âme se représente le monde d'après la situation de son corps organique dans ce monde, et conformément aux changemens qui surviennent dans les organes des sens. Ce cas a lieu aussi en songe, quoique les images soient alors toutes obscures. Cette assertion n'entraîne cependant pas celle que les images correspondent aux choses extérieures, mais seulement qu'elles tendent vers elles, et naissent en même temps qu'elles. La réflexion repose sur les idées, qui sont des sensations elles-mêmes, ou qui proviennent des sensations. Les images de l'imagination et les songes émanent aussi des sensations. Les jugemens se tirent des sensations, et les conclusions sont des jugemens associés, et mis en rapport les uns avec les autres. Donc la faculté de sentir et celle de percevoir constituent l'essence de l'âme, de laquelle dérivent tous les actes de cette âme, et à laquelle on peut finalement les rapporter. Dans ses différens actes, la force radicale de l'âme est soumise à certaines lois, qui se prononcent clairement dans les perceptions, les images de l'imagination, les idées, les jugemens et les conclusions. Comme ces lois sont différentes, on attribue à l'âme des facultés différentes, ce qui signifie seulement que la force de l'âme agit de différentes manières et d'après des lois différentes.

Les sensations elles-mêmes sont des images du composé dans le simple : définition dont les défauts sautent aux yeux, puisqu'elle ne distingue nullement les sensations de toutes les autres espèces de perceptions. Par cela même que les sensations représentent seulement le composé, elles ne fournis-

sent aucune connaissance parfaitement claire; car elles ne sauraient jamais atteindre au simple, à la monade absolue. Wolf se servait ensuite de la nature des sensations pour développer les idées générales des états du corps. Ainsi l'idée de l'étendue provient de ce que nous ne distinguons pas les élémens de leurs états, en sorte que nous nous les représentons sous l'aspect d'un continu sans interruption. A cette circonstance il faut encore joindre l'idée obscure qu'un élément agit sur l'autre, que l'état de l'un détermine celui de l'autre, et que les parties, malgré leur enchaînement, sont cependant hors les unes des autres.

Comme l'âme se représente à chaque instant l'état actuel du monde, il parait impossible de concevoir le souvenir. Wolf admettait donc que l'âme a aussi de la tendance aux idées des états passés, et qu'en vertu d'une loi particulière, la présence des images du passé naît des idées acquises par les sens. En effet, les états de chaque élément d'un composé sont enchaînés l'un à l'autre, et, de la même manière, les sensations postérieures tiennent aux antérieures, ou, en d'autres termes, elles renferment confusément l'image de l'état passé. Mais toute sensation actuelle contient aussi l'image de l'état futur du monde, puisque cet état dépend à son tour du présent. Toute sensation renferme donc le présent, le passé et l'avenir, c'est-à-dire, l'infini. Seulement cet infini ne s'y trouve, pour ainsi dire, qu'en possibilité, et il faut certaines conditions pour qu'on en acquière la concience. Comme tout est en liaison avec le présent, nous avons à chaque instant une idée du monde entier, mais nous n'avons pas une idée également claire de toutes ses parties. Ici Wolf poursuivait la théorie de Léibnitz bien plus loin que l'inventeur lui-même, raison

précisément pour laquelle il faisait encore mieux sentir combien elle est insoutenable et dénuée de fondement. Cependant cette théorie mérite d'être plus amplement développée à cause des conséquences qu'il en tirait.

On peut dire des parties de l'idée du monde que l'âme perçoit avec clarté, qu'elle les sent, et qu'elle en a la vision intuitive; car il est impossible de percevoir toutes les parties de cette idée avec une égale clarté, puisqu'autrement l'âme ne se figurerait pas le monde d'après la situation actuelle de son corps organique. Cette situation entraîne à sa suite que l'âme ne sente clairement à chaque fois que ce qui influe du dehors sur le corps et les organes sensitifs. Le même cas a lieu pour les mouvemens des organes intérieurs dans le cerveau, et pour ce qui est senti par suite de ce mouvement. On en a une perception claire et une image, quoique les images de l'imagination soient plus faibles que les sensations, parce que les mouvemens intérieurs s'exécutent avec moins de rapidité. Wolf donnait déjà le nom d'idées matérielles aux changemens des organes intérieurs dans le cerveau, et il prétendait, avec raison, qu'après la disparition des idées spirituelles, il n'en reste plus que la possibilité, sans nulle réalité, parce qu'en même temps que l'impression, cesse aussi l'existence de l'idée qui lui correspond. Cependant le cerveau éprouve un chanment, en tant qu'il acquiert une plus grande facilité de renouveler les mêmes mouvemens, et c'est, à proprement parler, en cela que consiste l'essence des idées appelées matérielles. Wolf attribuait donc les dérangemens de la mémoire à ceux des idées matérielles dans le cerveau, c'est-à-dire, à ceux de la faculté que l'âme a reçue de reproduire ces idées. Comme les idées matérielles sont produites par des

causes matérielles, celles-ci doivent aussi pouvoir s'opposer à leur naissance, et les déranger. Ici Wolf était inconséquent : puisqu'il niait l'influence du corps sur l'âme conformément au système de l'harmonie préétablie, des causes matérielles ne sauraient affaiblir la mémoire; mais on trouve fréquemment des traces de cette inconséquence dans sa psycologie.

Il paraît difficile d'expliquer les idées générales abstraites par les seules facultés de sentir et de percevoir. Wolf se tirait d'embarras en disant qu'elles proviennent de ce que nous comparons des sensations avec d'autres, ou avec celles qui sont conservées dans la mémoire, et de ce que nous réfléchissons sur le parallèle, en sorte que nous découvrons ce que les sensations ont de commun ensemble. Mais sa déduction n'est rien moins que satisfaisante, car elle ne fait nullement concevoir l'abstraction, et l'association des caractères généraux pour produire une nouvelle idée. La même difficulté se rencontre quand il s'agit d'expliquer le jugement et le raisonnement par les seules facultés de sentir et de percevoir. Les jugemens, aussi bien que les idées générales, ne font pas partie de l'idée primitive du monde, mais sont le propre ouvrage de l'âme; ils ne représentent point le monde extérieur, et n'ont qu'une réalité simplement subjective. Pour échapper à toutes ces difficultés, Wolf admettait encore une faculté particulière de créer des idées générales; faculté dont l'essence veut aussi, dans les idées générales, que nous nous figurions les choses autrement qu'elles ne sont en réalité. La faculté de produire des idées générales est la source de la possibilité des jugemens et des conclusions. D'ailleurs, Wolf soutenait que les idées générales ne sont que des idées individuelles, parce que nous ne pouvons point re-

connaître dans toute sa pureté ce qu'il y a de général en elles. A cet égard, il allait visiblement trop loin; car il lui était impossible de nier qu'il existât une différence entre les idées concrètes et les idées générales, et jamais on ne saurait tirer aucune conclusion d'idées purement individuelles. En outre, quel besoin avait-il d'une faculté particulière pour la production des idées générales, si ces dernières n'étaient que des idées individuelles? Elles avaient, en effet, comme telles, une raison suffisante dans la simple faculté de percevoir.

Il devait être encore plus difficile à Wolf de faire provenir de l'âme le désir et la volonté, en ne considérant cette âme que comme une force de perception; car l'idée du monde changeant dans l'âme en vertu de l'harmonie préétablie, et l'âme ne pouvant faire autre chose que percevoir, toute volonté paraît être détruite par-là. Wolf avait recours à l'idée de la force qui est propre à l'âme, et qui lui donne une tendance continuelle à passer d'une perception à une autre. Cette tendance renferme aussi le principe de tout désir et de toute volonté.

J'ai déjà dit que, de toutes les hypothèses sur l'harmonie entre le corps et l'âme, Wolf accordait la préférence à celle de Léibnitz. Il répétait, contre la théorie de l'influence physique, l'objection cartésienne que nous n'avons aucune idée de cette influence, puisque personne ne conçoit comment le corps peut agir sur l'âme, ou l'âme sur le corps. Si le corps agissait physiquement sur l'âme, il se perdrait un peu de la force motrice auparavant existante dans la matière; car le mouvement, dès qu'il serait reçu par l'âme, se convertirait en une perception, avec laquelle il disparaîtrait, et si l'âme agissait sur le corps, il naîtrait une force motrice qui n'existait pas jusqu'alors dans la matière. Cependant la

même quantité de force motrice doit toujours se trouver dans le monde, et comme la chose est incompatible avec l'hypothèse de l'influence physique, il faut rejeter cette théorie. En outre, la force motrice n'étant pas une substance, elle ne peut pas non plus passer d'un sujet dans un autre. Wolf *opposait* au système des causes occasionelles qu'il est en contradiction avec le principe de la raison suffisante; car, suivant ce système, les perceptions de l'âme et les mouvemens du corps ne sont que les résultats de la volonté de Dieu, sans que l'âme ni le corps en contiennent la raison préalable, d'après laquelle on puisse les expliquer, et dont le principe de la raison suffisante exige de toute nécessité l'existence.

On peut opposer à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'elle renverse et détruit le libre arbitre. Wolf répondait à cette objection, que les désirs et les résolutions ne sont pas préétablis, et que la prédestination n'est point non plus nécessaire à leur égard, parce que la force propre de l'âme les fait naître des perceptions, d'après les lois du mouvement. L'âme arrive aux désirs de la même manière que dans l'hypothèse de l'influence physique. Donc, si on prétend que le libre arbitre est compatible avec cette dernière théorie, on doit aussi admettre qu'il se concilie avec le système de l'harmonie préétablie. Ici Wolf entrait en pleine contradiction avec lui-même. Les mouvemens du corps doivent être en harmonie aussi bien avec les désirs qu'avec toutes les autres perceptions de l'âme; mais la chose est impossible, si les désirs ne sont pas préétablis aussi bien que ces dernières. Il est donc incontestable que Wolf devait ou renoncer à son hypothèse de l'harmonie préétablie, ou nier le libre arbitre, sans pouvoir éviter le reproche qu'on faisait à son système de conduire au fatalisme.

Wolf divisait la théologie rationnelle en deux par-

ties principales, où il démontrait l'existence et les qualités de Dieu, dans l'une *à priori*, et dans l'autre *à posteriori* Avant lui, personne ne s'était encore avisé de séparer ces deux manières de prouver l'existence de la Divinité, quoiqu'elles diffèrent beaucoup l'une de l'autre. Il les perfectionna singulièrement aussi, en s'attachant à donner un plus grand degré de force et de précision aux preuves.

Voici comment il raisonnait *à posteriori*. Nous-mêmes nous existons, et nous devons, par conséquent, avoir une raison suffisante de notre existence. Cette raison peut être en nous, ou dans un être différent de nous. Si elle était en nous, nous devrions exister nécessairement; ce qui n'est pas. Si elle est dans un autre être, qui ne suppose lui-même pas une raison suffisante de son existence, cet être existe nécessairement. Si cet être a besoin d'une raison suffisante pour son existence, il est impossible que la progression des causes soit infinie, et elle doit s'arrêter à un être qui renferme sa raison suffisante en lui. Il existe donc un être nécessaire, ou un Dieu. Cet être nécessaire, par cela même qu'il est sa propre cause, ne peut avoir ni commencement ni fin; car il n'est pas plus sujet au changement que l'essence de toutes les choses en général. Il n'est point non plus composé; car tout composé est susceptible de division et de combinaison, de sorte qu'il est variable, qu'il commence et qu'il finit. Tout composé est étendu; mais la Divinité ne peut pas l'être: elle est donc simple, et, par cette raison, différente du monde, qui est étendu et composé. L'être nécessaire n'est aucun des élémens des substances matérielles: ces élémens n'existent point par eux-mêmes, car un autre monde exige aussi d'autres élémens; l'être nécessaire diffère donc aussi des élémens du monde. Mais, comme les élémens du monde n'existent pas par eux-

mêmes, ils doivent avoir été produits par un autre être. Il faut donc que cet être ait des qualités qui rendent l'existence d'un monde possible et réelle, c'est-à-dire, entre autres, une force créatrice. Si on trouve la raison suffisante du monde dans un être existant par lui-même, il n'est pas nécessaire d'en admettre plus d'un : Dieu est donc absolument unique. Mais, d'un autre côté, il suit aussi de là qu'il n'y a qu'un seul univers. Si on voulait admettre plusieurs mondes, ces mondes seraient semblables ou différens. Dans le premier cas, l'un serait absolument comme les autres, il n'y aurait aucune différence essentielle entre eux, et il manquerait une raison suffisante pour que l'un se trouvât ici et l'autre là. Dans le second cas, on ne peut pas, de ce que l'un des mondes contient, tirer la moindre raison suffisante de ce qu'un autre renferme, puisqu'autrement ces mondes seraient en rapport les uns avec les autres, et n'en constitueraient, à proprement parler, qu'un seul. Mais, s'ils ne sont pas en rapport, il est impossible d'expliquer leur coexistence. Il n'y a donc qu'un seul monde. Ce monde doit avoir une cause objective de son existence, c'est-à-dire, une cause tirée de l'idée qu'on a de lui comme objet, parce qu'autrement on ne concevrait pas pourquoi il existe plutôt que tout autre. La cause ne peut en être que ce qui le distingue des autres mondes; car ce qui appartient en commun à plusieurs choses ne détermine rien par rapport à l'une d'entre elles.

Dieu ayant donné l'existence à ce monde par une raison objective, il a conçu clairement aussi la différence qui le distingue de tous les autres mondes possibles. De là résulte que Dieu doit avoir l'intelligence, parce que l'intelligence est la faculté d'avoir des perceptions claires. Mais Dieu doit encore avoir choisi et produit le monde actuel de préférence à

tous les autres mondes possibles. Il a donc également une volonté : c'est donc un être doué d'intelligence et de volonté, ou un esprit. Ce ne peut point être une âme du monde, qui soit, eu égard à ce monde, dans le même rapport que l'âme de l'homme à l'égard de son corps. En effet, Dieu connaît toutes les choses possibles, tant en elles-mêmes et absolument, qu'en relation les unes avec les autres. Il ne peut donc avoir ni sens, ni imagination, parce que les organes corporels ne sauraient recevoir et conserver en eux toutes les choses possibles à-la-fois, raison pour laquelle on ne peut pas non plus concevoir un seul corps qui soit réuni à Dieu, et dont la Divinité constitue l'âme. Si Dieu était l'âme du monde, il dépendrait aussi de la matière ; mais il faut qu'il soit l'être le plus libre et le plus indépendant.

Dieu connaît tout à-la-fois ; car il a choisi le monde actuel, au milieu de tous ceux dont il concevait la possibilité, à raison même de ce qui fait que ce monde diffère de tous les autres, et qu'il renferme la cause de son existence réelle. Connaissant tout clairement, Dieu doit aussi connaître clairement toute la différence qui existe entre le monde actuel et tous les mondes possibles, par conséquent avoir la conscience de ce par quoi le monde réel diffère de ces derniers. Mais, comme les mondes possibles renferment tout ce qui est concevable hors de Dieu, Dieu doit aussi connaître tout à-la-fois. Nous trouvons encore une autre preuve de la simultanéité de toutes les choses possibles et réelles dans la science de Dieu, quand nous réfléchissons que l'état actuel du monde exprime toujours en même temps le passé et l'avenir, et que, par conséquent, puisque Dieu connaît l'état actuel du monde, il doit aussi en connaître l'état passé et l'état futur.

Si Dieu connaît à-la-fois tout ce qui est possible et

réel, son intelligence doit être infinie. L'intelligence ne peut être bornée qu'à l'égard de l'objet, ou du mode de perception. Dieu conçoit tout: donc son intelligence est illimitée par rapport à l'objet. Dieu connaît tout clairement, et tout simultanément : donc son intelligence est illimitée par rapport au mode de perception. Donc aussi l'intelligence divine est infinie et la plus parfaite de toutes.

Il doit y avoir des idées dans l'intelligence divine. Ces idées sont nécessaires, et Dieu ne peut point être conçu sans elles. Il ne peut pas non plus les changer; car sa connaissance embrasse tout ce qui est possible. Il ne saurait donc point y avoir d'autres idées dans son intelligence, puisqu'autrement il ne connaîtrait pas tout ce qui est possible. C'est encore pour cette raison que ses idées sont invariables, et qu'elles ne dépendent pas de sa volonté. De là il suit qu'une chose n'est en général possible que parce que l'idée de l'objet existe dans l'intelligence divine. Toute possibilité a sa base en Dieu, et l'intelligence divine en est la source unique.

Le monde intellectuel est opposé au monde physique. Le premier est le monde revêtu de la forme sous laquelle l'intelligence en conçoit une idée claire, c'est-à-dire, tel qu'il existe, et qu'il se comporte en réalité et en vérité. D'après cela, le monde intellectuel est un agrégat de substances simples, coexistantes dans un certain ordre, et qui changent de rapport à l'égard les unes des autres en vertu de certaines lois. Le monde physique est un agrégat de phénomènes composés de substances simples.

Dieu est la cause de tout ce qui existe. Si une chose n'existait pas par l'effet de la puissance divine, il faudrait qu'elle existât par elle-même, ou par autre chose. Dans le premier cas, ce serait un être spontané : ce qu'aucune chose n'est, hors Dieu. Dans

le second, elle serait produite par un être spontané, lequel ne peut, à son tour, être autre chose que Dieu.

Wolf donnait la preuve suivante de la liberté illimitée de Dieu : Connaître ce qui est digne d'être désiré, s'appelle vouloir, et Dieu connaît tout de toute éternité. Avant Dieu, rien n'existait. Il n'y avait donc non plus, avant lui, rien par quoi il pût être déterminé extérieurement. C'est donc lui seul absolument qui se détermine à vouloir d'après des raisons intérieures, c'est-à-dire, qu'il est absolument libre. Dieu est tout puissant. En effet, le monde actuel est le plus parfait de tous les mondes possibles. Si Dieu a pu le produire, il pouvait aussi produire tous les autres. Sa toute-puissance est donc la cause de l'existence de toutes les choses possibles. Mais le monde est un effet de la volonté libre de Dieu. Quant à lui, il lui est indifférent qu'un monde existe ou non. Il est l'être qui se suffit le plus à lui-même, il n'a besoin d'aucune chose extérieure, ni pour son existence, ni pour pour sa conservation, ni pour sa sagesse, ni pour son bonheur.

Dieu produisit le monde, parce qu'il en trouva l'existence plus conforme à ses propres qualités que la non-existence. Mais il ne put pas avoir d'autre but, dans la création, que celui de manifester sa perfection. Puisqu'il a choisi le meilleur des mondes, ce choix prouve que sa sagesse est la plus parfaite : le but du monde ne réside pas dans cette sagesse, qu'on ne peut considérer que comme moyen d'y arriver ; mais il faut le chercher dans la Divinité elle-même, à l'égard de laquelle la résolution de créer ne fut point déterminée par un besoin, et le fut uniquement par l'intention de manifester la perfection suprême. C'est par-là aussi que se manifeste la majesté de Dieu ; car elle consiste dans l'ensemble des

perfections divines que les créatures aperçoivent. Comme Dieu est l'être le plus libre, il détermine aussi ses buts avec la liberté la plus illimitée. Il ne choisit non plus que ceux qui correspondent à sa nature et à ses qualités, dans lesquelles en résident effectivement les causes. Il se sert des moyens les plus convenables pour arriver à ces buts, aussi y parvient-il de la manière la plus parfaite. C'est pourquoi il est l'être le plus sage. D'après ce qui précède, on voit qu'il doit y avoir des causes finales dans le monde physique. Comme Dieu a su de toute éternité tous les effets des choses matérielles, il a su également les résultats qui auraient lieu si les choses étaient disposées dans tel ou tel ordre, et associées de telle ou telle manière. Or, s'il a résolu de produire les choses dans cet arrangement, il en a voulu aussi l'existence pour les suites qui en découleraient, de sorte qu'on doit considérer ces suites comme les buts qu'il se proposait d'atteindre. Ce sont encore ces buts qui renferment ce que nous appelons l'utilité des choses: ou, en d'autres termes, ce qui est utilité des choses pour nous, est but de ces mêmes choses pour Dieu.

La perfection des choses a sa cause en Dieu. Dieu leur en donne le degré ou la proportion qui convient à leur nature, et que leur destination exige. Donc chaque chose a autant de bonté qu'elle pouvait et devait en avoir, d'après les résolutions de la sagesse suprême. Chaque chose est placée dans le meilleur système de choses, où elle reçoit, par l'effet d'une influence extérieure, autant de bonté qu'il est possible; car toute perfection accidentelle des choses provient de Dieu. Donc, puisque Dieu a donné en partage à chaque chose autant de bon qu'il était possible de le faire, d'après sa sagesse suprême, il faut que ce soit aussi le meilleur de tous les êtres. On peut donner à cette bonté divine le nom d'amour de Dieu pour

ses créatures, amour qui s'étend d'une manière spéciale à l'homme. Sans les choses qui existent en réalité dans ce monde, et surtout sans les hommes, Dieu n'aurait pas pu non plus réaliser le monde. Qu'on détruise l'existence des hommes, il faudra, ou que d'autres êtres aient été tirés de la matière, ou que les hommes aient été transportés d'un autre système de choses matérielles dans l'actuel. Si on admet le premier cas, il en résulte un tout autre ordre du monde, et cependant l'actuel est le meilleur, de sorte que nul autre ne pourrait être créé d'après les résolutions de Dieu, qui sont les plus sages. Si on suppose le second, il en résulte dans le monde actuel une série d'êtres qui n'y appartiennent point; chose également inadmissible. Donc l'existence des hommes fait nécessairement partie de l'existence du meilleur des mondes possibles. Ajoutons encore que la nature du monde dépend précisément de la manière dont les choses sont unies les unes aux autres, et que, par conséquent, les hommes font partie essentielle de l'ordre des choses, tel que nous le voyons.

Comme Dieu seul existe par lui-même, le monde n'a pas d'existence indépendante, et comme, avant lui, il n'existait rien d'où ce monde aurait pu être créé, il faut que Dieu l'ait tiré du néant. La Providence divine, qui gouverne le monde, consiste dans un enchaînement tel de choses, qu'elles soient causes et effets; car l'expérience nous démontre réellement que la conservation d'un corps dépend de l'influence des autres. Mais, quant à la conservation du monde, Wolf, conformément à l'ancien système d'émanation, la considérait comme une création continuée. Si on voulait admettre qu'une créature peut continuer, par ses propres forces, d'exister, il faudrait que le Créateur lui eût donné la raison suffisante de son existence, et cette raison suffisante devrait

résider dans son essence, comme la cause finale de toutes les natures. Or, alors, la créature deviendrait un être existant par lui-même, ce qui contredit l'idée que nous nous en formons. En outre, il n'y a qu'un être nécessaire qui puisse exister par une force propre. Mais nulle chose ne saurait posséder des attributs dont l'essence indispensable lui manque. Donc aucune créature ne peut avoir de force semblable. Donc la conservation du monde ne peut être que l'effet d'une continuation de la création. Comme elle roule aussi sur les forces nécessaires aux actes des créatures, on peut dire que Dieu concourt à toutes les actions de ces mêmes créatures. C'est par-là que la Divinité connaît le présent, et qu'elle le distingue du passé et de l'avenir; car elle sait toujours à quoi elle concourt. Mais on n'explique pas de cette manière quelle est la nature de la connaissance de Dieu, puisqu'elle ne peut point être intuitive, et qu'elle dérive uniquement de ce que la Divinité concourt aux actions des créatures. En vertu de la Providence et de la conservation du monde, Dieu est le maître absolu des créatures (proposition avec laquelle la liberté des êtres raisonnables ne se concilie guère). Dieu n'est nulle part, et cependant il est partout. Sa présence universelle est la même chose que sa concurrence à la conservation et aux actions des créatures.

Dans la seconde partie de sa théologie naturelle, Wolf a aussi contribué à compléter et à perfectionner la preuve *à priori* de l'existence de Dieu. Suivant l'opinion de Léibnitz, l'argument cartésien ne prouvait pas la possibilité d'un être le plus parfait, et Wolf ajouta cette preuve, quoique l'argument n'en devînt pas encore aussi valide que lui et que ses partisans le pensèrent. On appelle réel ce qui se trouve avec vérité dans une chose, et ce qui ne

paraît pas uniquement y être, d'après les sensations et les perceptions diffuses des sens. La réalité est donc opposée à l'apparition. Elle ne se borne pas d'une manière exclusive aux substances, mais elle s'étend aussi à leurs qualités. L'être le plus parfait de tous est celui qui renferme toutes les réalités possibles au plus haut degré absolument. Il est donc illimité, parce qu'on ne peut rien concevoir de plus grand. De la perfection absolue découle l'immutabilité, parce que tout changement consiste dans la mutation des bornes, et que l'être illimité n'a pas de bornes. En outre, l'être le plus parfait renferme déjà toutes les réalités qui peuvent y être contenues à-la-fois. Aucune réalité ne peut donc en disparaître, ni aucune s'y ajouter. Le degré suprême des réalités, en quoi il consiste, demeure ainsi toujours le même, et telle est la raison qui fait que l'être le plus parfait doit être immuable. Un être qui a simultanément tout ce qu'il peut avoir, et qui est absolument parfait, à cause de son illimitation, est infini. Il exclut d'ailleurs toute espèce de manque; car si une réalité pouvait lui manquer, il serait possible de concevoir une perfection encore plus grande, ce qui implique contradiction avec l'idée de l'être le plus parfait.

Mais on voit, par ce qui précède, qu'une réalité, au degré absolument le plus haut, est possible, qu'elle exclut tout manque, ainsi que toute négation, et qu'il ne reste plus autre chose que le positif, lequel ne saurait jamais renfermer de contradiction. Si une réalité elle-même est possible, il faut qu'une réalité illimitée et sans cause aucune le soit également. Donc un être le plus parfait de tous est possible, parce qu'il renferme à-la-fois toutes les réalités possibles. On ne peut lui refuser aucune réalité par la raison qu'il en contient une

autre, puisqu'autrement ces réalités seraient impossibles ensemble. Les degrés de la réalité ne sauraient non plus renfermer de contradiction, parce qu'on ne rencontre en eux ni imperfections, ni négations. Or Dieu étant l'être le plus parfait, il faut aussi qu'il soit possible. Mais l'existence nécessaire et l'existence accidentelle sont des réalités. De plus, il a été prouvé dans la première partie de la théologie naturelle qu'il existe un être nécessaire, et ce qui appartient avec vérité à une chose est réalité. L'expérience nous apprend aussi que les êtres accidentels existent. Dieu donc, comme le plus parfait de tous les êtres, possède l'existence réelle, et il la possède nécessairement, parce que c'est le plus haut degré de l'existence. Cependant, comme Wolf ne pouvait pas dériver toutes les qualités divines de l'idée de la simple réalité, il avait recours à d'autres preuves encore. C'est ainsi qu'il en tirait plusieurs de l'immutabilité absolue et de la simplicité de l'âme humaine. Les états de notre âme peuvent coexister avec la simplicité : Dieu est simple ; donc tous ces états doivent lui être attribués dans leur plus haut degré absolument.

Jusqu'ici j'ai associé l'exposition de la psycologie, tant empirique que rationnelle, de Wolf, à celle de sa théologie, parce que lui-même a établi une relation immédiate entre ces deux branches de la métaphysique. Mais, dans son système de métaphysique, toutes deux sont encore précédées par la cosmologie, qui, de cette manière, se rattache immédiatement à l'ontologie. Je vais donc signaler les idées les plus originales et les plus remarquables qui se présentent dans la cosmologie de Wolf.

La cosmologie est la science *à priori* du monde, ou de l'univers, considéré comme une chose composée et susceptible de changement, sans qu'on

suppose l'expérience, et sans qu'on se borne au simple monde physique, qui constitue l'objet de la physique transcendentale. Wolf fut le premier qui donna la forme de science à la cosmologie, quoique les principales doctrines appartenant à cette branche des connaissances humaines, eussent déjà été débattues soit dans l'antiquité, soit surtout par les philosophes qui vécurent immédiatement avant lui. Il disait que le monde est une série de choses, tant simultanées que successives, enchaînées les unes aux autres. Comme ce monde est composé, les changemens qui y surviennent dépendent de la nature de sa composition, et s'exécutent en vertu des lois du mouvement. Mais une chose semblable est une machine. On raisonne donc mécaniquement sur les changemens qui s'opèrent dans le monde actuel, lorsqu'on cherche à les expliquer par la nature de sa composition, c'est-à-dire, par sa structure, sa disposition et son mélange.

Une série sans fin de causes et d'effets est impossible. Cette série serait une suite infinie d'êtres accidentels sans premier ni dernier membre. On pourrait la distinguer en droite et en circulaire, suivant qu'on s'éloignerait toujours de tout membre quelconque donné, ou qu'on reviendrait à celui d'où on serait parti. Mais la série infinie en ligne droite est impossible, parce que les causes sont toujours accidentelles, et que nulle ne renferme en elle la raison de son existence, de sorte que cette raison manque dans toute l'étendue de la série infinie, ce qui est une absurdité.

Comme les choses, dans le monde, ont une liaison générale ensemble, il n'existe pas de pur hasard dans ce même monde ; mais tout ce qui a une possibilité intérieure, et prend sa source dans la série des choses dont le monde se compose, arrive néces-

sairement à l'existence. Cependant Wolf avouait aussi la possibilité d'autres mondes, où surviendraient des événemens différens, parce que tout événement exige une certaine série de causes, et par conséquent un certain monde. Il y a donc des possibilités qui n'arrivent point à la réalité, ni dans le monde actuel, ni dans aucun autre monde existant. De là il résulte que comme, dans le monde actuel, il ne se présente que des choses successives accidentelles, qui commencent et finissent, tout ce qui arrive dans ce monde est accidentel, et par conséquent tous les événemens n'ont qu'une nécessité conditionnelle. Chacun de ces événemens ne s'opère non plus dans un monde que parce que les causes qui devaient le produire préexistaient, de sorte que tout n'est que conditionnellement nécessaire.

Wolf procédait ensuite à l'examen de la nature des corps, qui n'entre pas, à proprement parler, dans le domaine de la cosmologie. Les corps sont les substances composées dont le monde est formé comme d'autant de parties. Tout corps persiste en sa place, et résiste à celui qui veut y pénétrer; car il n'y a point de pur hasard dans le monde. Il doit donc exister une cause qui fasse que tout corps ne puisse pas être mû par cette force; tout corps doit donc résister au mouvement. Wolf appelait force d'inertie celle en vertu de laquelle un corps tend à conserver sa place, quoique ce nom soit fort mal appliqué ici, puisqu'un corps qui résiste est actif et non inerte. Cette inertie des corps ne provient pas de l'étendue, mais il faut déjà la supposer dans les choses étendues; car l'étendue seule ne saurait empêcher un corps d'être repoussé par un autre. L'inertie doit donc avoir sa source dans la nature même de la chose étendue, et marcher encore avant l'étendue.

De même que pour l'inertie, Wolf se vit aussi

contraint d'admettre un principe particulier pour l'activité des corps. En effet, la matière était pour lui une substance inerte et étendue. Son activité ne peut donc dépendre ni de l'étendue, parce que celle-ci ne produit jamais par elle-même l'activité, ni de l'inertie, parce que cette force est directement contraire à la force active. La force active doit donc différer absolument de l'étendue et de l'inertie, et avoir un principe particulier. Mais il faut lui accorder la durée, de même qu'à la matière, puisque sa limitation est la vitesse. Comme donc la force aussi bien que la matière sont susceptibles d'admettre des modifications différentes, elles appartiennent à la classe des choses modifiables, et on doit se les figurer analogues à des substances; mais Wolf n'expliquait pas clairement ce qu'il entendait par le terme analogue à des substances. Si cette locution ne doit exprimer ni une substance, ni une accidence proprement dite, et s'il n'existe pas d'intermédiaire entre accidence et substance, l'idée d'une chose analogue à la substance se réduit d'elle-même au néant.

Comme de la durée de la force il résulte qu'elle agit toujours, il faut que la matière soit continuellement en mouvement, proposition qui contredisait l'inertie érigée en qualité essentielle de cette même matière. Cependant l'action des corps est empêchée par la résistance des objets extérieurs. Wolf objectait contre l'atomisme, que les formes attribuées aux atomes leur sont accordées sans raison. En admettant que ces atomes ont des figures différentes, on n'entrevoit pas la raison pour laquelle ils affectent l'une de préférence à toute autre. En vertu du principe léibnitien de l'identité des indiscernables, tous les élémens des corps doivent différer intérieurement les uns des autres. Si on prétendait soutenir le contraire, il manquerait une raison suffisante d'après

laquelle un élément se trouvât dans tel corps composé, et un autre dans tel autre corps également composé. Les élémens renferment en outre la raison de leur coexistence et de leur liaison ; car, entre les élémens simples, qui sont les plus rapprochés les uns des autres, on ne peut en introduire aucun autre, et les premiers ne sauraient non plus être dérangés de leur place. L'état d'un élément ne peut être conçu que par celui d'un autre, de sorte qu'un troisième ne peut trouver place entr'eux. De là naît la perception sensible de la continuité. L'étendue et la continuité ne sont donc que des apparences, d'après la philosophie de Wolf. Nous ne percevons pas les élémens des choses avec la clarté nécessaire, de sorte que nous ne les distinguons pas les uns des autres, et que nous les croyons continus.

Wolf soutenait de même que la matière, l'inertie et la force motrice sont de simples phénomènes, parce que nous ne distinguons pas l'activité des substances simples en particulier, et que ce sont des *phenomena substantiata*, que nous prenons pour des substances, quoique nous ne les connaissions pas comme tels. Malgré que Wolf accordât un principe intérieur d'action à la matière, il érigeait cependant en axiome que nul corps en repos ne peut se mouvoir de lui-même, parce que tout corps résiste au mouvement, que son inertie le rend incapable de se mouvoir de lui-même, et que le repos ne renferme aucune raison suffisante du mouvement. Ici le philosophe tombait évidemment en contradiction avec lui-même.

Wolf donnait la définition suivante d'une *force radicale*. C'est la force qui a uniquement sa source dans les élémens. Cependant il bornait cette idée aux corps seuls, et ne la précisait pas non plus assez pour qu'elle exprimât le principe de toutes les forces

l'un sujet, dont la nature et la direction dépendent le ce principe. Une force dérivée est, au contraire, celle qui naît d'une modification ou d'une limitation le la force radicale; définition tout aussi incomplète que la précédente. Wolf dérivait les lois du mouvement du principe de la raison suffisante, et, à l'instar de Léibnitz, il ne les croyait pas géométriquement nécessaires. Mais, sous ce point de vue encore, il raisonnait d'une manière contradictoire avec lui-même. En effet, il faisait ailleurs provenir les lois du mouvement des qualités des corps, dans l'essence desquels il en plaçait par conséquent la cause; mais, une fois la cause donnée, l'effet qui en résulte, l'est nécessairement aussi; d'où suit clairement la nécessité des lois du mouvement, que Wolf refusait cependant ici d'admettre. [1]

[1] Les ouvrages de Wolf relatifs à la philosophie théorétique, sont les suivans : *Vernuenftige Gedanken von den Kraeften des menschlichen Verstands und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniss der Wahrheit.* (Pensées raisonnables sur les facultés de l'esprit humain, et sur la manière de s'en bien servir pour arriver à la connaissance de la vérité). — *Vernuenftige Gedanken vom Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ueberhaupt.* (Pensées raisonnables sur Dieu, le monde, l'âme humaine, et toutes les choses en général). — *Anmerkungen ueber die vernuenftigen Gedanken von Gott u. w. Zu bessern Verstand und bequemeren Gebrauche derselben.* (Remarques sur l'ouvrage précédent, pour le rendre plus intelligible et d'un usage plus commode). — *Vernuenftige Gedanken von den Wirkungen der Natur* (Pensées raisonnables sur les effets de la nature). — *Vernuenftige Gedanken von den Absichten der natuerlichen Dingen.* (Pensées raisonnables sur le but des choses naturelles). — *Philosophia rationalis, sive logica methodô scientificâ pertractata, et ad usum scientiarum atque vitæ aptata.* — *Psycologia empirica, methodô scientificâ pertractata, quâ ea, quæ de animâ humanâ indubia experientiæ fide constant, continentur, et ad solidam universæ philoso-

Wolf rendit à la philosophie pratique le même service qu'à la théorétique, celui de la traiter d'après une méthode démonstrative, et de lui donner aussi une forme et un aspect systématiques. Il en discuta les différentes branches, non-seulement avec brièveté dans ses Manuels allemands et latins, mais encore avec une prolixité fatigante et minutieuse dans son grand ouvrage. L'esprit de sa philosophie pratique se découvre mieux et plus facilement dans ses Manuels que dans son grand Traité, qu'on peut en considérer comme le commentaire.

Wolf divisait la philosophie pratique en générale et en particulière. Il a consacré à la première un ouvrage latin tout entier. On ne doit pas, ainsi que j'en ai déjà fait la remarque, la confondre avec la connaissance scientifique pratique, connue, depuis Kant, sous le nom de métaphysique des mœurs. Cette dernière ne s'occupe que d'établir et de prouver les principes pratiques purement rationnels *à priori*, et elle abandonne la description aussi bien

phiæ practicæ ac theologiæ naturalis tractationem via sternitur. — Philosophia prima, sive ontologia, methodô scientificâ pertractata, quâ omnis cognitionis humanæ principia continentur. — Cosmologia generalis, methodô scientificâ pertractata, quâ ad solidam imprimis Dei atque naturæ cognitionem via sternitur. — Psycologia rationalis, methodô scientificâ pertractata, quâ ea, quæ de animâ humanâ indubia experientiæ fide innotescunt, per essentiam et naturam animæ explicantur et ad intimiorem naturæ ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur. — Theologia naturalis methodô scientificâ pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, quô existentia et attributa Dei à posteriori demonstrantur. Pars posterior, quâ essentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et naturâ animæ demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinosismi, aliorumque de Deô errorum fondamenta subvertuntur.

que l'analyse de la volonté humaine à la psycologie empirique, ou à la philosophie morale empirique, nommée aussi anthropologie pratique. Wolf n'avait aucune idée d'une métaphysique des mœurs, au moins ne s'en formait-il point une claire et précise, s'il est permis de dire qu'il la soupçonna, parce que, dans sa philosophie pratique générale, il prit pour point de départ la détermination et la démonstration des principes moraux suprêmes. La philosophie pratique générale n'était pour lui qu'une description des dispositions, des inclinations et des actes de la volonté humaine, jointe à la détermination des règles les plus générales qui régissent cette volonté. C'est pourquoi sa philosophie pratique générale renferme aussi la discussion de toutes les idées qui servent de base à la connaissance pratique, ou qui sont supposées par elle. En considérant cette recherche comme un objet à part, on pourrait l'appeler une physiologie de la volonté humaine, que Wolf fit servir de prolégomènes aux branches particulières de la philosophie pratique. Ce devait être une étude préparatoire de l'objet en général, suivie de l'examen des détails. D'après le point de vue sous lequel Wolf considérait l'ensemble de la philosophie pratique, la manière dont il la divisa, en générale et particulière, loin d'être blâmable, était au contraire nécessitée par la classification systématique, et nous la trouvons déjà même en quelque sorte chez les anciens moralistes, Aristote entr'autres, qui seulement n'établirent pas cette division avec autant de sagacité que Wolf. Mais, considérée en elle-même, elle avait l'inconvénient de faire confondre l'étude des principes moraux purement rationnels et empiriques des actions de l'homme, puisqu'on ne séparait pas assez distinctement ces deux ordres de principes, et qu'on n'éclaircissait ni ne pouvait éclaircir assez la part que

la raison et les sens de l'homme prennent à ses actions. Aussi la nouvelle philosophie morale, au lieu de la philosophie pratique générale, place-t-elle la critique de la raison pratique et la métaphysique des mœurs en tête de la morale empirique, pour établir ensuite cette dernière sur elles, et elle fait servir les caractères du désir sensuel en général d'introduction à la philosophie morale empirique, tandis que Wolf l'avait également confondue dans sa philosophie pratique générale. [1]

Un des traits caractéristiques de la philosophie pratique de Wolf, prise en général, c'est qu'il rapportait la moralité à l'idée de justice, attachant à cette idée le même sens que les moralistes grecs, notamment que Platon. Aussi ne distinguait-il pas le droit naturel de la morale par rapport aux principes, mais les regardait-il tous deux comme une seule science, et n'admettait-il qu'une différence dans leurs rapports avec les actions de l'homme. Voici comment il établissait le principe de la moralité.

La liberté de la volonté est un fait de la conscience; car il dépend de nous de porter ou non notre attention sur un objet, d'aller ou de ne point aller quelque part, etc. Toutes les actions donc qui sont soumises à la volonté libre, et qui la reconnaissent pour cause, sont des actions libres. Il n'y a pas de liberté

[1] *Vernuenftige Gedanken von der menschlichen Thun und Lassen zur Befœrderung ihrer Glueckseligkeit.* (Pensées raisonnables sur les actions de l'homme pour assurer son bonheur). — Le grand ouvrage latin a pour titre : *Philosophia practica universalis, methodô scientificâ pertractata. Pars prior, theoriam complectens, quâ omnis actionum humanarum differentia, omnisque juris ac obligationum omnium principia à priori demonstrantur. Pars posterior, praxin complectens, quâ omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsâ animæ humanæ naturâ à priori demonstrantur.*

hors de la volonté. Par conséquent les actions, que ce soient des actes de l'âme ou du corps, sont nécessaires, forcées et mécaniques, lorsqu'elles ne tirent point leur source de la volonté libre. La philosophie pratique ne s'occupe que des actions libres de l'homme, et elle ne porte aucune attention aux actions nécessaires. Mais les actions libres entraînent différens changemens, soit dans le corps, soit dans l'âme, par rapport à leurs états, et à leurs relations avec les choses extérieures. Elles diffèrent donc beaucoup, quant à leur importance. L'état où elles mettent l'homme est en harmonie ou en contradiction avec les états antérieur et subséquent. Par exemple, une personne est bien portante, mais elle se surcharge l'estomac d'alimens ou de boissons, et tombe ainsi dans un état contraire au précédent, au lieu que si elle mange et boit modérément, son état demeure en harmonie avec celui qui précédait. Un homme fait une action louable, acquiert ainsi plus de considération qu'il n'en avait, et son état actuel est en harmonie avec l'antérieur; mais s'il en commet une mauvaise, sa considération diminue, et son état actuel est en contradiction avec le précédent. Maintenant, lorsque l'état présent d'un homme est en harmonie avec le passé et le suivant, cet homme est parfait, et d'autant plus parfait que l'harmonie est plus grande. Mais quand l'état actuel contredit les états précédent et subséquent, l'homme est imparfait, et d'autant plus que le contraste est plus prononcé.

Les actions libres de l'homme produisent donc en lui une plus ou moins grande perfection ou imperfection. Ce qui rend l'état de l'homme parfait est bon, et ce qui le rend imparfait est mauvais. Les actions libres de l'homme sont donc bonnes ou mauvaises. Quand on veut apprécier le bien ou le mal des actions libres, il faut réfléchir aux changemens de l'é-

tat qu'elles entraînent après elles. Donc, comme les actions libres deviennent bonnes ou mauvaises par leurs suites, mais que ce qui en résulte, ayant sa cause en elles, survient nécessairement, et ne peut pas manquer d'arriver, les actions sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes, et ne le deviennent pas par l'effet de la volonté divine. En supposant même qu'il n'y eût pas de Dieu, et que l'état actuel des choses pût subsister sans lui, les actions libres n'en seraient pas moins bonnes ou mauvaises par elles-mêmes.

La connaissance, ou l'idée claire, du bien est la cause déterminante de la volonté. Or, comme une chose ne peut pas à-la-fois déterminer à vouloir et à ne pas vouloir, il est impossible qu'on ne veuille pas faire une action bonne par elle-même, dès qu'on la conçoit clairement. La connaissance du mal est également la cause déterminante du non vouloir ou de l'aversion. Il est donc impossible aussi qu'on veuille une action par elle-même mauvaise, lorsqu'on en a une idée claire. Ce qui produit la cause déterminante qui nous porte à vouloir ou à ne pas vouloir une action, nous oblige de la faire ou de ne la pas faire; car obliger quelqu'un à une action, c'est joindre à cette action une cause déterminante qui engage à la vouloir ou à ne la pas vouloir.

La suite des actions de l'homme, qui les rend bonnes ou mauvaises, dépend de la nature; mais le bien ou le mal renferme la cause déterminante du vouloir ou de l'aversion, et en même temps la raison de l'obligation: d'où il suit que c'est la nature des choses et de l'homme lui-même, qui oblige à faire le bien et à ne pas faire le mal. C'est aussi cette même nature qui impose l'obligation de préférer le meilleur au pire. Sous ce dernier point de vue, il peut, à la vérité, se faire que le mal, caché sous l'apparence du bien, nous aveugle, et nous séduise; mais on ne

doit pas en tirer la conclusion que la nature, dans ce cas, nous impose aussi l'obligation de faire le mal : au contraire, la faute ne dépend point alors de la nature, mais de l'ignorance et de l'erreur.

La nature nous oblige donc de faire les bonnes actions, et de ne point faire les mauvaises. Comme les premières perfectionnent notre état, et que les autres le détériorent au contraire, la nature nous oblige encore de faire tout ce qui peut rendre notre état plus parfait. Ainsi la règle générale des actions morales libres est de *faire ce qui perfectionne nous et notre état*, *ou celui des autres*, et de *ne point faire ce qui rend cet état plus imparfait*. Cette règle est fondée sur la nature de l'âme ; et en tant qu'elle exprime une obligation, c'est une loi. Comme elle n'a pas besoin que la volonté de Dieu la cimente, elle s'applique aussi aux athées, et on ne peut pas dire que l'athéisme porte personne au mal ; mais il est la cause qui conduit d'autres individus non athées à l'ignorance du bien et du mal, c'est-à-dire, au mal. Cependant l'athéisme peut contribuer à ce qu'un homme persiste davantage dans cette ignorance qu'il ne l'eût fait autrement : seulement on ne doit pas dire qu'il a pour suite nécessaire la dépravation des mœurs.

Comme les actions libres deviennent bonnes ou mauvaises par leurs résultats, il faut, pour les apprécier et les juger, une faculté qui apprenne à connaître la connexion des choses. Cette faculté est la raison. Le bien et le mal sont donc connus par la raison. La raison nous enseigne donc ce que nous devons faire ou ne pas faire, c'est-à-dire, qu'elle nous enseigne la loi de la nature. De là il suit que celui qui agit d'après la raison vit selon la loi de la nature, et qu'un être réellement raisonnable ne peut pas vivre autrement que d'une manière conforme à

cette loi. En d'autres termes, l'homme raisonnable est à soi-même sa propre loi.

Les actions bonnes ou mauvaises par elles-mêmes sont nécessairement bonnes ou mauvaises. Elles sont donc invariables, et la loi de la nature qui leur imprime ce caractère le porte également. Ce qui est nécessaire est éternel : donc la loi nécessaire et immuable de la nature l'est aussi. Cette loi embrasse toutes les actions libres qui sont possibles, ce qui la rend complète.

L'intelligence divine rend tout possible, et la volonté divine donne la réalité à toutes les possibilités. Or l'intelligence de Dieu a rendu possible que les actions libres de l'homme accrussent la perfection ou l'imperfection de son état; et, par suite de sa volonté, cette possibilité est devenue effective et réelle. Mais comme l'idée de la perfection ou de l'imperfection est le mobile qui engage les hommes à faire ou à ne pas faire une chose, c'est aussi Dieu qui a associé ce mobile, ou cette cause déterminante, avec les actions libres. On doit donc considérer Dieu comme l'auteur de la loi de la nature, et il oblige les hommes à vivre selon cette loi. De cette manière, la loi de la nature devient une loi divine. Wolf le prouve encore par l'observation que souvent le bonheur succède aux bonnes actions, et le malheur aux mauvaises : c'est par l'effet de la volonté de Dieu que les choses arrivent ainsi ; donc puisque Dieu associe volontairement le bonheur et le malheur, comme causes déterminantes, avec les actions libres, il oblige aussi par-là les hommes à faire le bien et à éviter le mal, ou, pour s'exprimer d'une autre manière, la loi de la nature semble être en même temps divine. On pourrait objecter que souvent l'homme vertueux est malheureux, et le méchant heureux. Wolf répond que beaucoup d'hommes ne font que paraître bons, sans l'être

réellement; que le bonheur, chez les méchans, est souvent une cause déterminante pour renoncer au mal et tendre au bien; que, d'après le témoignage de l'expérience, le bonheur est fréquemment la route qui conduit à un malheur d'autant plus grand, et réciproquement le malheur un moyen d'arriver à un bonheur d'autant plus vif; enfin, que l'homme vertueux est préservé par le malheur du mal où il serait tombé sans cette circonstance. Il est donc clair que Dieu n'emploie pas le bonheur et le malheur pour atteindre au même but dans le monde, mais qu'il les associe toujours avec les actions libres des hommes de telle manière qu'ils puissent déterminer à faire le bien et à s'abstenir du mal.

Le bien que Dieu associe aux actions libres s'appelle récompense, comme le mal se nomme punition. Tous deux sont bien les suites naturelles des actions; mais, Dieu les ayant joints aux actions comme causes déterminantes, on doit voir en eux des récompenses ou des punitions divines. Cependant l'homme raisonnable n'est pas déterminé, par l'espoir de la récompense, à faire le bien, ni, par la crainte du châtiment, à s'abstenir du mal; mais, en sa qualité d'homme doué de raison, il est loi suffisante pour lui-même, et toute autre obligation que la naturelle lui est inutile. Au contraire, l'homme sans raison n'a pas assez de l'obligation de la loi naturelle; car il ne la connaît pas avec une clarté suffisante. Il faut que des récompenses et des punitions divines soient encore pour lui des causes déterminantes particulières d'agir vertueusement et de fuir le vice.

Après avoir déterminé le principe suprême et le plus général de la moralité, Wolf traite de la conscience, et de la manière d'arriver au bien suprême. Il trace en même temps quelques règles pour connaître et apprécier les dispositions morales, et par

conséquent aussi celles qui nous sont propres à nous-mêmes. La conscience, dit-il, est le jugement d'après lequel nous décidons si nos actions sont bonnes ou mauvaises. L'homme n'a donc, suivant lui, une conscience, qu'autant qu'il est capable d'apprécier le rapport de ses actions libres à sa propre perfection et à l'état des autres. Ce jugement porte sur les actions, et, suivant leur nature, il est ou vrai ou faux, de sorte que la conscience est également exacte ou erronée. Wolf pensait que la conscience est exacte, quand l'homme a l'intime conviction de l'exactitude du jugement qu'il porte sur la nature de ses actions. Il opposait à cette conscience exacte la conscience vraisemblable ou douteuse, lorsque nous jugeons seulement avec doute ou vraisemblance que nos actions sont bonnes ou mauvaises. Une raison qui rend un homme inquiet au sujet de savoir si une action est mauvaise, s'appelle scrupule. Si le jugement précède l'action, la conscience se nomme antécédente; elle prend l'épithète de conséquente, quand le jugement succède à l'action. Lorsque nous jugeons une action avant qu'elle soit accomplie, nous le faisons, soit pour déterminer en général si elle est bonne ou mauvaise, soit pour nous assurer si nous devons l'exécuter, ou nous en abstenir. Wolf appelait la conscience, dans le premier cas, instructive, et, dans le second, impulsive. La conscience impulsive se manifeste de deux manières différentes : ou de telle sorte que nous nous contentons de porter un jugement général sur la nécessité de faire ou de négliger l'action, sans nous attacher aux circonstances particulières, parce qu'il ne se présente nulle raison ou nulle occasion de l'exécuter réellement; ou de telle manière que l'occasion de la pratiquer existant en réalité, nous avons en même temps égard aux circonstances particulières dans le jugement que nous

asseyons à l'égard de son caractère licite ou illicite. Quand un homme agit contre la conscience impulsive de la première espèce, sa conscience cède, tandis qu'elle l'emporte, au contraire, quand nous agissons contre la conscience impulsive du second genre. Suivant que les circonstances particulières exercent plus ou moins d'influence sur l'accomplissement ou le non accomplissement d'une action, la conscience est exacte ou inexacte. A cet égard, il faut encore prendre en grande considération le plaisir ou le déplaisir qui accompagnent les objets de nos actions, et surtout les passions auxquelles ces dernières se rapportent. Si nous ne cherchons pas à acquérir une connaissance claire des objets, nous avons coutume alors d'en apprécier le bien ou le mal d'après le plaisir ou la peine qu'ils nous causent, de même que d'après les passions qu'ils excitent en nous. Mais, dans cet état, l'homme est toujours esclave, et jamais parfaitement libre. Il s'agit donc de savoir s'il juge de la bonté d'une action qu'il veut exécuter, soit dans un état de liberté, soit dans un état d'esclavage. Sa conscience est libre dans le premier cas, et contrainte dans le second.

Après avoir fait connaître ces différens états de la conscience, Wolf en développe l'utilité. Il indique en même temps comment on peut agir contre la conscience instructive et impulsive, et comment il est possible de ne point faire ou de faire une action, quoiqu'on l'approuve ou qu'on la désapprouve. Il explique aussi, d'après l'idée qu'il attachait à la conscience, pourquoi les animaux en sont dépourvus : ils ne peuvent point en avoir, parce qu'ils ne sont en général susceptibles d'établir aucun jugement. Mais nous avons besoin d'un caractère servant à faire reconnaître si la conscience est exacte ou non. Wolf détermine ce caractère de la manière suivante : Si le jugement est

en harmonie avec les vérités reconnues, il est conforme à la vérité, et vrai. Par conséquent, la conscience est vraie, quand elle est conforme à la raison. Or, maintenant, comme on peut savoir quand un jugement est conforme à la raison, c'est-à-dire, en harmonie avec les vérités avérées, l'être doué de raison peut aussi s'assurer par lui-même de l'exactitude de sa conscience, sans avoir besoin d'aucun juge étranger pour cela. Il suffit de réduire le jugement à une forme raisonnée, pour en apprécier la vérité : c'est pourquoi Wolf disait qu'on arrive à la certitude de la conscience par la démonstration.

On ne peut s'empêcher de remarquer encore la manière dont il expliquait le calme, le sommeil, et l'inquiétude de la conscience. La conscience est calme, quand la conscience subséquente ne peut pas être contraire à l'antécédente : alors il n'y a pas une seule raison de déplaisir ou d'affections désagréables à cause des actions faites ou négligées. Le calme de la conscience consiste donc dans l'absence permanente de désagrémens et d'affections pénibles occasionés par nos actions. Le sommeil de la conscience en simule le calme, sans l'être réellement : le jugement porté sur nos actions est, dans ce cas, ou suspendu, ou trop vague, trop obscur et trop indéterminé, pour pouvoir influer sur notre état moral; mais dès que le jugement s'effectue réellement, ou devient plus évident, le sommeil de la conscience cesse, et le calme apparent dégénère en agitation. L'inquiétude de la conscience naît de la crainte d'avoir commis une injustice, crainte qui nous rend mécontens de nous-mêmes, et excite en nous la frayeur ou d'autres passions. L'agitation de la conscience, lorsque les actions ne sont pas réellement mauvaises, se dissipe dès qu'on apprécie avec plus de clarté la nature et le caractère de ces mêmes actions.

L'homme arrive au bien, ou au bonheur suprêmes, lorsqu'il se prescrit pour règle de tendre dans toutes ses actions libres vers la perfection intérieure et extérieure de son état. Il y parvient en dirigeant ses actions de telle manière qu'il n'en exécute aucune sans but; mais chaque intention est un moyen d'autres intentions, et toutes les intentions sont un moyen pour arriver au but principal, la perfection. C'est là ce que Wolf appelait mener une conduite régulière. Si l'homme agit, au contraire, de sorte qu'une intention soit opposée aux autres, sa marche est imparfaite, et il agit en insensé. Pour apprécier si notre conduite est régulière ou irrégulière, il faut non-seulement de la sagacité, qui fait sentir le rapport des actions à leur but, et leur analogie eu égard à leurs causes et à leurs conséquences, mais encore de l'esprit et de l'intelligence, afin de tirer des règles de conduite des circonstances précédentes. Les sens, les passions, et l'esclavage où les hommes se réduisent, mettent obstacle à l'observation de la loi de la nature, et à la régularité de la conduite. Lors donc qu'on veut écarter tout ce qui pourroit entraver la vertu, il faut chercher à acquérir de l'empire sur ses sens et ses passions; travail pénible, et qui exige de longs efforts.

A l'égard de l'art de connaître ses propres dispositions et celles des autres, Wolf trace les règles suivantes; Toutes les actions libres, par conséquent aussi tous les vices et toutes les vertus, dépendent de causes qui déterminent les maximes d'après lesquelles les hommes agissent, et apprécient le bien, de même que le mal. Ainsi, quand on connaît ces causes et ces maximes, on peut, d'après elles, juger à quelles vertus ou à quels vices un homme est plus particulièrement enclin. A cette circonstance doit encore se joindre une attention spéciale consacrée aux

passions qui déterminent les actions de quelqu'un, ou les nôtres propres. Wolf indique aussi les règles à suivre pour découvrir la dissimulation chez les autres. Il porte un jugement très-sain sur l'importance de la physiognomonie. Dans la seconde partie, il expose la doctrine des devoirs, qu'il divise en devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, et envers Dieu.

Wolf fondait le droit naturel sur la morale. Son principe était : *Tu dois faire tout ce qui maintient ou accroît la perfection de ton propre état et de celui des autres, mais t'abstenir au contraire de ce qui rend ton état ou celui des autres plus imparfait.* Wolf semble avoir été principalement conduit à cette manière d'envisager le droit naturel par la remarque que tout devoir est accompagné du droit de l'exercer : d'où le philosophe concluait qu'il ne peut pas y avoir un seul droit qui ne se fonde sur un devoir, que, par conséquent, le droit naturel tout entier repose sur la morale, et que la seule différence entr'eux consiste en ce que le droit naturel n'est qu'un rapport différent des actions au principe de la moralité. Le droit naturel détermine ce qu'on peut faire, et la morale ce qu'on doit faire. C'est pourquoi, dans son grand ouvrage latin, Wolf a traité cette science de manière à peindre toujours la réciprocité des droits et des devoirs. Après avoir commencé par déterminer d'une manière générale les idées fondamentales et les principes du droit naturel, il traite des devoirs et des droits de l'homme envers lui-même, ses semblables et Dieu. Puis il s'occupe de la propriété, des pactes et conventions, du droit social en général, du droit politique et du droit des gens.

Il n'est point du tout étonnant que le droit naturel de Wolf ne présente absolument point de caractère précis et déterminé. D'un côté, on y trouve une foule

d'idées et de dogmes qui sont du ressort de la morale, laquelle y est même en grande partie répétée. De l'autre, il renferme aussi certaines idées tirées du droit romain, sans doute parce que Wolf croyait devoir se conformer à la méthode suivie de son temps, où on exposait principalement le droit naturel dans son application immédiaté au droit romain : méthode qui était d'autant plus nuisible pour le droit philosophique, qu'on cherchait à le calquer sur le droit romain, au lieu qu'on aurait dû le considérer comme un canon pour apprécier et juger ce dernier.

Wolf réduisit aussi la politique en système ; mais il en méconnut le caractère propre et particulier, et la confondit surtout avec le droit social, en général, et avec le droit politique. Il prétendait que c'est la science de régler la vie sociale, et en particulier la chose commune, de manière à contribuer, autant que possible, au bonheur du genre humain. Quoique cette idée ne soit pas parfaitement appropriée au but de la science, on aurait toutefois pu en être satisfait, si Wolf y était demeuré fidèle dans l'exécution de son travail. Mais ses écrits prouvent qu'il lui accordait un sens bien plus étendu et tout différent de celui qu'il aurait dû y attacher. Dans la préface de son Manuel de politique, il déclare que cette science est l'ensemble de toutes les doctrines d'après lesquelles on peut raisonnablement apprécier tout ce qui survient dans la chose commune. Il la divise donc en deux parties principales, qui traitent, la première, des sociétés des hommes, du mariage, de la société entre parens, de la société entre maître et domestiques, et de la société de famille ; la seconde, de la chose commune en général, des différentes espèces de chose commune, des lois civiles, du pouvoir et de la puissance des autorités magistrales, du gouvernement de l'autorité suprême du

pays, et de la guerre. D'après cet exposé des parties principales de la politique discutées par Wolf, il est clair que ce philosophe a négligé une foule d'objets qu'on ne saurait absolument point passer sous silence dans un traité consacré à cette science, et que presque toutes les matières qu'il y a rangées font partie du domaine du droit naturel.

On doit s'attendre à ce que la politique de Wolf soit en accord parfait avec sa morale. Il lui donnait pour principe fondamental : *Fais ce qui concourt à la prospérité de la société ; abstiens-toi de ce qui apporte obstacle ou peut nuire à cette prospérité.* A la vérité, il déduisait les maximes politiques avec beaucoup de conséquence de ce principe, et pensait en général que la politique ne doit pas se régler sur ce qui se passe réellement dans nos états positifs, et qu'il faut que ce soit une science de raisonnemens philosophiques ; mais il n'en rejetait pas moins tous les plans oiseux de constitutions et de gouvernemens, qui supposent les hommes des êtres raisonnables, et qui ne les admettent pas tels que l'expérience nous les montre en réalité. « Rien, dit-il, ne serait sans doute « plus avantageux dans un état, que de voir toutes « les actions y porter le cachet de la raison, c'est-à- « dire, chacun posséder assez d'intelligence et de « vertu dans tous les cas qui se présenteraient à lui ; « mais comme on ne rencontre point d'hommes sem- « blables sur notre planète, il est également impos- « sible d'instituer un état aussi parfait. Il ne serait « peut être pas tout-à-fait inutile de décrire un gou- « vernement parfait dans ce genre, puisqu'il nous « offrirait un miroir où nous pourrions décou- « vrir les imperfections des nôtres, et une pierre de « touche servant à connaître ce qu'il y a de bon dans « nos constitutions. Mais n'ayant eu d'autre projet « que de faire voir comment il est possible d'établir

« un état sur la terre, j'ai dû choisir aussi pour ce « gouvernement les hommes tels que nous les avons « sous les yeux. »

Je vais prouver par quelques exemples que la politique de Wolf roule d'ailleurs plus sur le droit naturel et la morale que sur la politique proprement dite, dans l'acception véritable du mot. Wolf prétend que la procréation et l'éducation des enfans sont le but du mariage, et que tout commerce charnel entre les deux sexes est illicite, lorsqu'il n'a d'autre intention que la volupté. Il rejette donc aussi comme injustes la pédérastie, la sodomie, la prostitution, la polygamie, etc., non par politique, mais par des raisons purement morales. Il indique, par forme de pur incident, les inconvéniens qui résultent pour la chose commune, lorsque ces vices y deviennent dominans. De même, il traite fort au long des conditions d'un mariage heureux, des causes qui font que tant d'unions sont malheureuses, et que *le mariage est la démarche la plus dangereuse qu'un homme puisse hasarder dans le cours de toute sa vie*, etc. Ensuite il discute les droits réciproques des époux sur leurs biens, sans avoir le moindre égard aux raisons politiques qui entrent ici en jeu. Le chapitre de la société patrimoniale renferme une longue série de paragraphes sur l'éducation des enfans. Au contraire, Wolf néglige les questions à proprement parler politiques. Jusqu'à quel point on doit abandonner l'éducation à la liberté illimitée des citoyens ? Comment, après la mort du mari, il faut régler le droit de la mère à l'égard de l'éducation des enfans ? Comment on doit fixer l'époque de la majorité ? etc. Ce qu'il dit au sujet de la société entre maîtres et domestiques, se borne aussi à l'indication de leurs droits et devoirs réciproques, sans qu'il s'engage le moins du monde dans la discussion des points qui sont, à proprement parler, du ressort de la politique.

Wolf se rapproche davantage du but de la politique dans la seconde partie, où il s'occupe de l'institution et de l'administration de l'état. Il érige en maximes fondamentales les suivantes : Fais ce qui contribue à la prospérité publique, et ce qui maintient la sûreté commune. Abstiens-toi, au contraire, de ce qui met obstacle à la prospérité générale, et nuit à la sûreté publique. La meilleure forme de gouvernement est celle où le but de la chose commune, la prospérité et la sûreté générales, peut être atteint le plus facilement et le plus sûrement, c'est-à-dire, de la manière la plus directe, et avec le moins de danger d'y apporter obstacle ou de le manquer. De toutes les formes de gouvernement, Wolf préférait la monarchie. Elle a l'avantage que, dans les cas où il s'agit de quelqu'opération publique, une résolution peut être prise promptement, et qu'il est possible de tenir les affaires secrètes. Cet avantage est surtout précieux, lorsque l'état est attaqué à l'improviste, ou qu'il veut déclarer la guerre à un autre. Cependant Wolf ne méconnaissait pas non plus les inconvéniens d'une constitution monarchique. Le roi, par défaut de sagacité, ou pour satisfaire quelque passion dominante, peut accabler son peuple de lourds subsides, prendre des mesures nuisibles à l'état, et mettre le royaume dans le plus grand danger, en faisant des guerres inutiles, ou s'opiniâtrant à les continuer.

Le chapitre sur l'établissement de l'état renferme une foule d'observations précieuses, au sujet, par exemple, des mesures relatives à la population du pays, aux ordonnances qui défendent l'émigration, aux moyens d'empêcher cette dernière sans avoir recours à la contrainte, à ceux qui peuvent accroître l'industrie nationale et diminuer ainsi la mendicité, à l'institution et à l'organisation réglémentaire des écoles et académies, à l'établissement des sociétés

savantes, auxquelles Wolf voulait qu'on accordât la liberté illimitée de raisonner et de publier leurs découvertes, par la raison singulière qu'elles n'embrasseraient jamais de simples opinions et n'admettraient que des vérités avérées, dont l'état, la religion et l'honneur n'auraient rien à redouter ; à l'institution du culte divin, et à la fixation des jours solennels destinés à la célébration des cérémonies religieuses, mais dont Wolf désirait toutefois qu'on diminuât le nombre ; à l'établissement de théâtres pour inspirer plus généralement les sentimens d'une pure moralité, et que le philosophe allemand recommandait avec instance dans cette vue ; à la nécessité d'abolir l'usure et les intérêts exorbitans ; à la détermination des peines et des récompenses civiles, etc.

Suivant Wolf, on ne doit pas souffrir d'athées dans l'état, quoiqu'ils puissent être des hommes de bien, puisque l'athéisme n'est pas nécessairement lié à l'immoralité. En effet, l'athéisme étant presque toujours la suite d'un défaut de raison et le compagnon d'un caractère immoral, et, d'un autre côté, l'état devant considérer ce qui a lieu ordinairement, sans calculer les exceptions dont une règle générale peut être susceptible, il a raison de croire que les athées sont en général nuisibles à la chose commune, et de les exclure en conséquence tous de son sein. Mais, par la même raison, il ne doit pas non plus souffrir qu'on accuse d'athéisme les hommes éclairés qui ne pensent pas comme le vulgaire au sujet de Dieu et du monde; car des calomnies de cette nature font plus de mal que l'athéisme lui-même.

Le chapitre des lois civiles ne renferme pas moins de préceptes politiques utiles. Wolf insiste particulièrement sur la nécessité de ne pas trop multiplier les lois, et ne point, pour cette raison, avoir égard à des minuties, mais de s'attacher seu-

lement à prévenir les grands désordres et délits, ceux qui pourraient nuire le plus à la prospérité publique. Il s'appuie d'un exemple tiré du culte divin. L'autorité doit déterminer les jours de fêtes, prescrire le temps et les lieux des assemblées pour le culte divin, et ordonner que personne n'y manque sans nécessité absolue; mais il serait très-inconvenant de rechercher quels sont les citoyens qui n'ont point assisté au culte divin, et pour quelles raisons ils l'ont fait. Trop de ponctualité et de rigidité des lois à cet égard causerait plus de mal que de bien. Wolf recommande aussi avec instance de rapprocher toujours de plus en plus la législation civile de la naturelle, et il s'efforce de démontrer la prééminence de cette dernière sur la législation positive ordinaire.

Le philosophe allemand détermine de la manière suivante les droits réciproques de l'autorité magistrale et des sujets. L'autorité a le droit d'ordonner aux sujets les choses qui conduisent au but de l'état, et ceux-ci sont tenus d'obéir. Cette obligation à la soumission, de la part des sujets, n'est nullement diminuée ou changée parce que les sujets ne trouvent point l'ordre de l'autorité approprié à leur intérêt particulier ; car l'autorité doit avoir la prospérité commune en vue, de même que les sujets sont également obligés envers cette même prospérité publique; mais l'autorité seule peut apprécier ce qu'elle exige, de sorte que les sujets doivent obéissance, même lorsque l'ordonnance est à leur désavantage. D'un autre côté, le droit de l'autorité à donner des ordres aux sujets se fonde uniquement sur ce qu'elle agit conformément à la loi immuable de la nature, si ce n'est dans le petit nombre de cas où il convient de s'en écarter pour le bien général. Wolf conclut de là que, quand l'autorité prescrit quelque chose

qui est contraire à la loi naturelle, les sujets ne sont pas tenus d'obéir, à moins que leur résistance ne cause plus de mal que leur soumission. Si, par exemple, l'autorité ordonne d'embrasser une religion erronée contre sa conscience, ou de quitter le pays en cas de refus, on doit préférer l'expatriation; mais si elle ajoute un certain supplément d'impôts pour l'entretien d'actrices dissolues, qui ne peuvent causer que de la peine, malgré l'injustice de cet ordre, il est encore plus prudent d'y souscrire que de s'exposer à de plus grands désagrémens. Wolf ne se prononce point à l'égard de la possibilité légitime d'une rébellion des sujets contre une autorité tyrannique. L'exemple précédent qu'il allègue ne convient pas à l'appui d'un cas où il s'agit de refuser d'obéir; car, en quittant le pays pour échapper à l'intolérance religieuse, le sujet, loin de résister à l'autorité, ne fait, au contraire, qu'obéir à son ordre.

Le pouvoir de l'autorité est déterminé par la nature de la forme du gouvernement, et cette forme l'est pas les lois fondamentales de l'état. Wolf prétend, à juste titre, que l'autorité est obligée par la nature de maintenir les lois fondamentales de l'état. Cependant, comme elle est toute aussi exposée que les sujets à rompre ses obligations naturelles, mais qu'il ne faut pas qu'elle transgresse les lois de l'état, si on veut que la forme du gouvernement persiste, il est nécessaire que l'obligation naturelle de l'autorité soit encore renforcée par une autre. Il se présente donc la question de savoir s'il est ou non possible d'obliger l'autorité à maintenir les lois fondamentales d'un état. Wolf répond affirmativement, et prétend que le serment est un moyen de lier l'autorité, et de l'obliger d'observer les lois; il conclut aussi de là qu'une religion est nécessaire dans les états, pour les sujets comme pour l'autorité.

Wolf s'étend fort au long sur le crime de lèse-majesté; il attache un sens très-général à ce mot, par lequel il désigne toute action nuisible à la puissance et à l'autorité de l'état. Mais, comme l'action peut nuire plus ou moins, les crimes de lèse-majesté ne sont pas tous égaux, et ils méritent des punitions plus ou moins graves. La gravité du crime ne peut être calculée que d'après le mal qu'il a causé à la chose commune. Ainsi c'est, suivant Wolf, un crime de lèse-majesté que d'arracher les édits des magistrats placardés aux coins des rues; le crime devient plus grave quand l'affiche a été non-seulement arrachée, mais déchirée en petits morceaux; il l'est encore davantage, lorsque le papier a été foulé aux pieds et jeté dans la boue. Une autre sorte de crime de lèse-majesté est la résistance opposée aux personnes chargées de percevoir les impôts; mais le degré du crime dépend encore de ce qu'il a été commis soit de dessein prémédité, soit dans un moment de vivacité ou d'emportement. Une quatrième espèce est la malversation ou le vol des deniers publics. Une cinquième consiste à empêcher le souverain d'exercer le pouvoir, ou à le lui ravir. Ici se range le soulèvement des sujets ou des puissances étrangères contre le gouvernement. Le plus grand crime de lèse-majesté est le meurtre du souverain. Wolf avoue qu'il s'écarte de l'idée reçue du crime de lèse-majesté, mais que c'est précisément par cette raison qu'il veut qu'on prescrive des peines plus légères contre les moindres degrés du délit.

Comme le souverain exprime le pouvoir suprême dans l'état, il doit aussi avoir une cour dont la splendeur corresponde à cette autorité; « chacun devant « boire et manger, se vêtir et se loger à propor-« tion de son état, il faut aussi qu'un roi boive et « mange, se vêtisse et se loge d'une manière con-

« forme à sa majesté. » On ne doit pas permettre qu'un sujet se mette, sous ce rapport, à l'égal du souverain. Wolf en donne pour raison qu'un homme ordinaire, attaché à tout ce qui frappe ses sens, ne peut pas se faire une idée de la majesté d'un roi; mais, comme une vie brillante et fastueuse lui émeut les sens, elle lui donne aussi une idée confuse et cependant assez claire de cette majesté. Wolf exige néanmoins que l'éclat de la cour ne dégénère pas en un luxe effréné, dont les dépenses obligeraient d'accabler inutilement les sujets de subsides.

Quant à ce qui concerne les moyens d'assurer la richesse de l'état, Wolf établit en maxime que l'autorité doit empêcher qu'il ne sorte de l'argent du pays, lorsqu'il y demeure sans nuire à la prospérité publique, et faire, au contraire, que l'argent étranger s'y introduise autant que possible. C'est pourquoi il est essentiel de limiter beaucoup l'importation des marchandises étrangères payables en numéraire. S'il est possible que les citoyens, sans trop se priver des commodités ou même des nécessités de la vie, s'abstiennent des denrées de l'étranger, et qu'ils les remplacent par d'autres produits de l'industrie nationale, il faut interdire absolument l'importation de ces marchandises. Cependant Wolf sentait déjà combien la théorie relative à ce point de politique était encore peu avancée de son temps, et combien il est difficile d'établir à son égard des règles générales dont l'expérience constate l'efficacité et le succès. Il recommandait donc la plus grande circonspection dans l'emploi de celle qu'il venait de tracer. Ainsi il conseilla de ne pas gêner l'importation des marchandises étrangères, dès qu'on peut vendre au dehors des denrées indigènes, dont il faudrait que l'exportation fût défendue, souvent au désavantage de l'état, si on voulait inter-

dire l'importation des denrées de l'étranger. D'ailleurs, l'introduction de ces mêmes denrées peut donner naissance à un commerce de transit et d'expédition, qui devient une source abondante de richesses pour les citoyens. Il faut donc bien peser toutes ces circonstances, et autres semblables, avant de se conformer à la règle indiquée plus haut. C'est, fait remarquer Wolf, parce qu'on calcule souvent mal l'industrie commerciale, et qu'on méconnaît ou n'apprécie pas les causes qui la font fleurir ou languir chez un peuple, qu'il arrive si fréquemment que le commerce d'un pays est entravé, ou même entièrement anéanti par des restrictions inconvenantes et des réglemens absurdes.

Wolf insiste beaucoup sur la nécessité de ne pas interdire, aux jeunes gens surtout, la liberté de voyager chez l'étranger, et d'en parcourir les universités ou écoles, pour accroître la masse des connaissances scientifiques, et perfectionner l'habileté industrielle. Le profit que l'état retire, en contraignant les amateurs de voyages à demeurer chez eux, et à ne pas dépenser leur argent hors du pays, est très-faible, en proportion des avantages qui résultent pour lui de ce que les citoyens sont au courant des sciences et des arts de l'étranger. Mais on peut établir des réglemens pour empêcher que les jeunes gens ne fassent, par d'inutiles prodigalités, sortir trop d'argent du pays, et de pareilles mesures conviennent d'autant mieux, que les grandes dépenses étant précisément celles qui instruisent le moins, leur résultat ne compense par conséquent point les pertes réelles que l'état fait en numéraire. Par la même raison, on peut refuser la permission de voyager chez l'étranger à ceux qui n'ont d'autre but, dans leurs expéditions lointaines, que de passer le temps et de courir après des plaisirs nouveaux.

Parmi les moyens d'accroître la richesse intérieure d'un pays, Wolf range spécialement les soins attentifs et habiles consacrés à l'agriculture, à l'économie rurale, et à tous les genres d'industrie qui ont pour but la satisfaction des besoins les plus immédiats et les plus pressans de la société. En effet, la négligence des moyens d'obvier à ces besoins, et de les satisfaire, est la principale de toutes les causes qui font sortir l'argent du pays, et qui appauvrissent l'état. Il est encore très-convenable à l'accroissement de la richesse nationale d'éviter les guerres, parce qu'elles rendent toujours les peuples pauvres, que le théâtre en soit d'ailleurs sur leur propre territoire ou sur celui de l'ennemi ; d'établir des greniers de réserve abondamment pourvus, afin que les denrées de première nécessité ne renchérissent pas pendant les mauvaises années, ou qu'on ne soit pas obligé d'acheter à haut prix des vivres chez les nations voisines; de bannir les vagabonds et les joueurs étrangers; de prendre certaines précautions pour rendre la vie agréable aux citoyens, afin de ne pas faire naître en eux le désir d'émigrer ; de rendre des ordonnances ayant pour objet de prélever de fortes sommes sur la fortune de ceux qui veulent quitter le pays ; de faire exploiter les mines, surtout si les intéressés font partie de la nation; de favoriser les étrangers riches que le commerce, le plaisir ou toute autre raison engage à venir dans le pays, et à s'y établir, but auquel concourt singulièrement l'institution d'écoles, d'académies ou d'autres fondations semblables, qui attirent un grand nombre d'étudians étrangers, par la célébrité de leurs professeurs ; de favoriser l'industrie manufacturière, afin que les matières premières ne s'exportent pas, mais soient mises en œuvre dans le pays ; d'accorder à cet effet des primes et des en-

couragemens; de ne s'écarter de la règle précédente que dans le cas où les matières premières sont en telle abondance, qu'il manque de bras pour les confectionner, et que, par conséquent, le pays gagne à leur exportation, etc.

Le dernier chapitre, traitant de la guerre, ne renferme rien qui mérite d'être signalé.[1]

Jusqu'ici, j'ai caractérisé la philosophie de Wolf lui-même. Maintenant je vais entrer dans quelques détails sur le sort qu'elle éprouva après la mort de son fondateur, et sur ses principaux partisans, antagonistes et défenseurs. Le succès qu'elle avait d'abord obtenu devint peu à peu de plus en plus grand en Allemagne, et les disputes auxquelles elle donna lieu contribuèrent beaucoup à la rendre un objet d'intérêt général.

Georges Bernard Bilfinger, né, en 1693, à Canstadt, sur le Necker, fut un des meilleurs commentateurs et apologistes de cette doctrine. Il était disciple immédiat de Wolf, devint professeur de mathématiques et de philosophie, en 1724, à Tubingue, et, l'année suivante, à Saint-Pétersbourg, fut rappelé ensuite dans sa patrie, et mourut, en 1750,

[1] Les ouvrages de Wolf sur la philosophie pratique sont : *Vernuenftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Wesen zur Befœrderung der Glueckseligkeit des menslichen Geschlechts.* (Pensées raisonnables sur le corps social, pour contribuer au bonheur du genre humain.) — *Philosophia moralis, seu ethica methodô scientificâ pertractata.* — *Jus naturæ, methodô scientificâ pertractatum.* — *Jus gentium, methodô scientificâ pertractatum, in quô jus gentium naturale ab eô; quod voluntarii, pactitii et consuetudinarii est, accuratè distinguitur.* — *Institutiones juris naturæ et gentium. in quibus ex ipsâ hominis naturâ continuô nexû omnes obligationes et jura omnia deducuntur.* — *Philosophia civilis, seu politicæ partes quatuor, tanquam continuatio systematis philosophiæ Wolfianæ, auct. Michel. Christ. Hanovio.*

avec les titres de conseiller intime du duc de Wurtemberg et de président du consistoire. Comme la doctrine de la cause de l'harmonie entre le corps et l'âme occupait alors, d'une manière spéciale, les philosophes, et que les ennemis du wolfianisme attaquaient surtout avec chaleur l'hypothèse de l'harmonie préétablie, admise par Wolf, Bilfinger écrivit un traité très-estimable : *De harmoniâ animæ et corporis, maximè præestabilitâ, ex mente Leibnitzii*, où il développa et réfuta les anciennes hypothèses relatives à la théorie de l'harmonie entre le corps et l'âme, notamment celles de l'influence physique et des causes occasionelles, cherchant en outre à constater le dogme de l'harmonie préétablie, et à écarter les objections qu'on avait élevées contre cette célèbre hypothèse. Il s'efforça, en outre, de démontrer qu'outre ces trois modes d'explication, nul autre n'est possible, à moins d'en admettre un composé d'eux tous, mais qui n'aurait cependant qu'une très-médiocre importance aux yeux du philosophe.

Dans un autre écrit, intitulé : *De origine et permissione mali*, il expliqua la théorie de Léibnitz, et la défendit contre plusieurs objections. Mais le plus important de ses ouvrages est celui qui a pour titre : *Dilucidationes philosophicæ de Deó, animâ humanâ, mundó et generalioribus rerum affectionibus*. Ce livre renferme un court exposé de la métaphysique de Léibnitz et de Wolf. L'ensemble du système a singulièrement gagné au travail de Bilfinger. En général, ce philosophe éclaircit la doctrine de Léibnitz mieux encore que Wolf lui-même ne l'avait fait, et l'exposition qu'il en a donnée nous prouve de la manière la plus évidente combien d'emprunts Wolf fit à la philosophie léibnitienne en établissant la sienne. Son *Specimen doc-*

trinæ veterum Sinarum moralis et practicæ peut servir à faire connaître l'opinion qu'on se formait alors de la philosophie morale des Chinois.

Georges Henri Riebow, Jean Christophe Harenberg et Samuel Chrétien Hollmann contribuèrent puissamment aussi à répandre la philosophie de Wolf.

Le premier, né à Luchow, en 1703, devint professeur de philosophie à Gottingue, immédiatement après la fondation de cette université, et mourut, en 1744, surintendant-général du comté de Hoya et prédicateur à Hanovre. Il défendit en particulier la philosophie de Wolf contre Lange et le compte que ce dernier avait rendu de vingt-six brochures opposées au système [1]. Riebow signala les fausses interprétations dont ces écrits étaient remplis, et démontra l'harmonie de la doctrine de Wolf avec le christianisme, d'une manière très-lumineuse qui concourut beaucoup à assurer le succès de cette philosophie.

Harenberg naquit, en 1696, dans le pays d'Hildesheim. Ses parens étaient très-pauvres. Il devint, en 1720, recteur de l'école collégiale de Gandersheim, puis curé à Bornhausen, et, en 1745, professeur à Brunswick et prevôt de Saint-Laurent dans cette même ville, où il mourut en 1774. Il prit la défense de Wolf contre Lange, prouva à ce dernier qu'en philosophie, et quand on a en vue la vérité, on doit être sourd aux cris de la multitude, et ne s'attacher qu'au poids des argumens; fit connaître les contradictions qui

[1] La plupart des opuscules qui parurent à cette époque, pour et contre la philosophie de Wolf, sont aujourd'hui perdus, et peut être ne les rencontrerait-on tous réunis dans aucune bibliothèque.

régnaient entre les opinions des adversaires de Wolf, montra principalement combien on avait altéré certains dogmes de la métaphysique de ce philosophe, et constata que plusieurs des propositions de Wolf, les plus contestées, se trouvaient déjà non-seulement dans les écrits de théologiens célèbres, mais encore dans les anciens ouvrages de Lange et de Budde eux-mêmes.

Hollmann naquit, en 1696, à Alt-Stettin, fit ses études dans plusieurs universités, et entre autres dans celle de Wittemberg, où il fut nommé, en 1725, professeur extraordinaire de philosophie. A l'époque de l'institution de l'université de Gottingue, il y fut appelé en qualité de professeur extraordinaire de médecine, et y mourut quelques jours avant la fête jubilaire célébrée à l'occasion de la cinquantième année de la fondation de l'école, époque à laquelle il arriva seul de tous les professeurs nommés lors de l'établissement de l'université. Pendant les dernières années de sa vie, il s'adonna, d'une manière spéciale, à la physique et à l'histoire naturelle. Étant encore professeur à Wittemberg, il se déclara d'abord contre le parti de Wolf; mais, après avoir fait une étude approfondie des écrits de ce philosophe, il fut plus disposé en sa faveur, et prit même sa défense. Dans les manuels qu'il publia depuis à Gottingue (*Institutiones pneumatologiæ et theologiæ naturalis. — Ueberzeugender Vortrag von Gott und der Schrift* (Exposition persuasive de Dieu et de l'Écriture). — *Philosophia prima, quæ metaphysica vulgò dicitur*), il professa l'éclectisme. Ces écrits se distinguent par une classification particulière des branches de la philosophie, par quelques assertions différentes des dogmes du système combiné de Léibnitz et de Wolf, et par un style à-la-

fois clair et précis. Hollmann partageait la philosophie théorétique en physique et en pneumatologie, suivant qu'elle s'occupe d'objets matériels ou immatériels. Ce qui appartient en commun à toutes deux forme le sujet de la métaphysique, que le professeur de Gottingue réduisait, en conséquence, à la seule ontologie. La logique est l'organe de la philosophie en général. Adoptant le sentiment de Locke, Hollmann faisait provenir toutes nos idées des sens. L'espace n'est autre chose que le non contact des choses. L'existence dans l'espace exprime seulement la possibilité qu'une chose soit plus ou moins éloignée d'une autre. On ne peut donc accorder ni étendue ni parties à l'espace. La durée est la continuation de l'existence, et l'éternité est une durée sans commencement ni fin, mais successive. Hollmann combattait l'hypothèse léibnitienne de l'harmonie préétablie, parce qu'elle renverse le libre arbitre.

Tant que Wolf lui même vécut, la plupart de ses antagonistes furent excités par Lange à écrire contre lui. Lange avait publié cent trente questions, renfermant les dogmes insoutenables et dangereux qu'il prétendait exister dans la nouvelle doctrine. Carpov, directeur du gymnase de Weimar, né, en 1699, à Goslar, et mort, en 1768, à Weimar, les réfuta, et combattit ensuite un antiwolfien qui les avait soutenues contre lui. Jacques Frédéric Muller qui s'était, l'un des premiers, montré partisan de Wolf dans plusieurs ouvrages, fut excité par Lange à l'attaquer; mais il ne nuisit pas beaucoup à la célébrité de la nouvelle philosophie. Comme la plupart des anti-wolfiens combattaient l'hypothèse de l'harmonie préétablie, ce dogme fut défendu par Jean Ulric Cramer, né à Ulm, en 1706, et mort en 1772. Cramer, l'un des favoris

de Wolf, étudia la philosophie sous lui à Marbourg, devint, à sa recommandation, professeur dans cette ville ; fut, par la suite, nommé assesseur de la chambre souveraine de l'empire à Wetzlar, place qu'il dut à ses vastes connaissances juridiques, et obtint des lettres d'anoblissement de l'empereur Charles VII. Il démontra combien la philosophie de Wolf peut servir et être utile à l'étude de la jurisprudence.

Ce ne furent pas seulement les écrivains apologistes de la doctrine de Wolf qui contribuèrent à la rendre de plus en plus florissante chez les nations germaniques. L'autorité de ce système fut encore prodigieusement accrue par le grand nombre de professeurs célèbres qui l'adoptèrent dans leurs cours et dans leurs manuels, quoiqu'en lui faisant subir diverses modifications. Je me contenterai de faire connaître ici les principaux d'entre les wolfiens proprement dits.

Thumig, qui fut banni de Halle en même temps que Wolf, devint ensuite professeur de philosophie et de mathématiques et gouverneur des pages à Cassel : il mourut, dans cette ville, en 1728. On a de lui des *Institutiones philosophiæ wolfianæ*.

Jean Henri Winkler, né, en 1703, à Wingeldorf dans la Basse-Lusace, fit ses études à Iéna, où il eut pour maître Ridiger, obtint ensuite une place de professeur dans l'école de Saint-Thomas à Leipzick, puis une chaire dans l'université de cette même ville. Il mourut en 1770. Quoique Ridiger eût cherché à le prévenir contre la philosophie de Wolf, l'étude qu'il fit de cette doctrine le disposa, au contraire, en sa faveur. Il écrivit également des *Institutiones philosophiæ wolfianæ*.

Frédéric Chrétien Baumeister, recteur du gymnase de Gœrlitz, naquit en 1708, et mourut en

1785. Ses manuels (*Philosophia definitiva. — Institutiones philosophiæ rationalis. — Institutiones metaphysicæ*) firent beaucoup de bruit de son temps, et servirent surtout à l'enseignement de la philosophie dans les écoles.

Jean Christophe Gottsched, né à Iudithenkirch en Prusse, fit ses études à Kœnisberg, devint professeur de poésie à Léipzick en 1733, et professeur de logique et de mathématiques en 1734. Il mourut, en 1767, méprisé et honni de ceux de ses élèves qui le surpassaient en esprit et en goût; cependant il a rendu d'éminens services à la langue et à la littérature allemandes. Il est aussi l'auteur d'un manuel philosophique intitulé : *Erste Gruende der Weltweisheit* (Premiers fondemens de la philosophie.).

Jean Auguste Ernesti, plus connu comme philologue et théologien que comme philosophe, naquit, en 1707, à Tennstædt, fut nommé professeur dans l'école de Saint-Thomas à Léipzick, en 1732, devint, en 1742, professeur de théologie dans l'université de cette ville, et mourut en 1781. Comme théologien, il adopta le système de Wolf. Son célèbre manuel a pour titre : *Initia doctrinæ solidioris*.

Jean Pierre Reusch, professeur de philosophie et de théologie à Iéna, mourut, en 1754, dans cette ville. On a de lui un *Systema logices* et un *Systema metaphysices*.

Heineccius, auteur des *Elementa philosophiæ naturalis*, naquit, en 1680, à Eisenberg, fut professeur de philosophie et de jurisprudence à Halle, à Franéker et à Francfort-sur-l'Oder, et mourut, en 1741, à Halle, avec le titre de conseiller intime du roi de Prusse.

Jean Justin Schierschmidt, professeur de droit à

Erlangue, y mourut en 1778. Il écrivit, d'après les principes de Wolf, un manuel philosophique intitulé : *Philosophia rationalis.*

Jean Nicolas Froben, professeur de mathématiques à Helmstædt, naquit en 1754, et réduisit la philosophie de Wolf en tableaux, pour la facilité de l'étude. Son ouvrage a pour titre : *Brevis et dilucida systematis wolfiani dilucidatio.*

Jean Gustave Reinbeck, né à Zelle, en 1682, mourut à Berlin, où il était pasteur de l'église de Saint-Pierre et conseiller du consistoire. Dans ses *Gedanken ueber die Seele* (Pensées sur l'âme), il essaya de donner une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme.

Les différences qui régnaient entre les opinions de ces divers écrivains roulaient moins sur le caractère général du système que sur certains dogmes en particulier, ou sur certaines preuves de quelques propositions, points à l'égard desquels les auteurs s'écartaient non-seulement les uns des autres, mais encore de Wolf lui-même. La plus grande différence est celle qui existe dans la manière dont ils expliquaient la cause de l'harmonie entre le corps et l'âme. Ainsi Baumeister n'admettait l'harmonie préétablie que comme une simple hypothèse, et rapportait avec assez d'impartialité la plupart des argumens qui parlent pour ou contre elle. Au contraire, Winkler, Gottsched, Ernesti et Reinbeck préféraient l'influence physique, soit parce qu'elle s'accordait avec la manière ordinaire et naturelle de voir, soit pour d'autres raisons encore. Reinbeck, par exemple, alléguait, contre l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'en admettant cette doctrine, on est obligé d'attribuer à la Divinité certains péchés de l'homme relatifs au corps, ce qui ne doit cependant point être. Ernesti objectait que cette

hypothèse rend le corps tout-à-fait inutile et la révélation divine impossible. Reusch la rejetait, parce qu'elle rend incertaine l'existence des corps, qui deviennent alors absolument superflus.

Si on excepte quelques points semblables, sous le rapport desquels les wolfiens s'écartèrent de leur maître, ils demeurèrent du reste servilement fidèles à son système, de même qu'à sa méthode de traiter la philosophie; ce qui, pendant plus de vingt ans, contribua beaucoup à gêner et à entraver les progrès de la science. Wolf lui-même n'était pas satisfait de quelques-uns de ses disciples.

J'ai déjà parlé de Budde comme d'un des plus célèbres contemporains et antagonistes de Wolf. Jean François Budde naquit, en 1667, à Anclam dans la Poméranie. Son père, qui était prédicateur, lui enseigna de très-bonne heure l'ancienne littérature classique et la langue hébraïque. A dater de l'année 1675, Budde fit ses études à Wittemberg, où il devint adjoint de la faculté de philosophie. Ensuite il donna des leçons particulières de littérature classique et de philosophie à Iéna, fut nommé, en 1692, professeur de langues grecque et latine à Cobourg, trois ans après professeur de morale à Halle, où il prit le titre de docteur en théologie, et, en 1705, professeur de théologie à Iéna, chaire où il acquit une célébrité extraordinaire. Il mourut, en 1729, pendant le cours d'un voyage qu'il faisait pour se rendre à Gotha. La théologie lui doit bien plus que la philosophie. Cependant, sous le point de vue de cette dernière science, et par rapport à la partialité que la majeure partie des savans affectaient pour le système de Wolf, il fut très-utile, en ce qu'il répandit le goût de l'étude de l'histoire de la philosophie, et recommanda l'éclectisme, qui n'était pas, à la vérité,

par lui-même la meilleure manière de raisonner, mais qui maintint au moins la liberté de penser, et diminua la tendance que les esprits avaient à fléchir sous le joug d'un système dogmatique devenu dominant.

Budde, par le grand nombre d'élèves qu'il rassembla autour de lui à Iéna, contribua beaucoup à répandre en Allemagne l'idée que l'éclectisme est la meilleure et même la seule bonne philosophie, opinion qui s'est propagée jusqu'aux temps les plus modernes. Aussi Brucker, qui était lui-même porté en faveur de l'éclectisme, lui a-t-il prodigué les plus grands éloges. Ses écrits sur l'histoire de la philosophie, principalement ses *Analecta historiæ philosophiæ*, et son *Introductio in philosophiam stoïcam*, renferment quelques remarques qui pourraient encore être utiles actuellement, malgré que la connaissance imparfaite et sans critique qu'il avait des systèmes de l'antiquité, et le faux point de vue sous lequel il envisageait la philosophie en général, aient rendu ses ouvrages inutiles et superflus aujourd'hui, l'histoire de la science étant devenue l'objet des travaux assidus d'un si grand nombre de savans modernes. Brucker parle de lui en termes très-honorables, quand il dit : *Grati agnoscimus, beato nos viro prima in hôc historiæ genere lumina debere, mirèque ejus exemplum, præcepta, auctoritatem, epistolas, fratrisque in eâ eruditionis parte pulchrè versati amicitiam atque studia, ad ingrediendum hoc et alacri cursu prosequendum studium non accendisse.* Ce fut précisément l'étude de l'histoire de la philosophie qui le conduisit à faire choix de la méthode éclectique. Il aperçut les vices et les côtés faibles des anciens systèmes, ainsi que ceux de la nouvelle doctrine combinée de Léibnitz et de Wolf; il en

conclut que le vrai se trouve épars dans toutes les théories, et que la véritable philosophie consiste à réunir ces vérités disséminées, à les rassembler pour en former un nouveau corps de doctrine. Mais, comme nous n'avons point de signe objectif pour nous aider à découvrir ce qui est, à proprement parler, vrai, chacun peut diriger son éclectisme d'après ses vues subjectives, d'où semble résulter une certaine liberté de penser, qui est une qualité nécessaire de la manière de voir et du caractère d'un véritable philosophe.

Budde a très-bien peint la méthode éclectique elle-même dans la préface de ses *Institutiones philosophiæ eclecticæ. Eclecticam itaque viam sequi apud me constituens*, dit-il, *solam rationem ducem elegi, in id connisurus, ut ex evidentissimis principiis seu fontibus limpidissimis deducerentur et aptè colligarentur.... Investigare primùm vera principia decet, ex quibus cetera deinceps ordine deriventur, quó ipsó sæpiùs contigit, ut mox ad illum, mox ad alium propiùs accedere videamur, vel planè cum illó consentire, licet ideo saltem aliquid aut probemus, aut rejiciamus, quod cum ratione conveniat aut eidem refragetur. Quó ipsó non potest non in corpus concinnum et aptissimè constructum efflorescere philosophia, ut tamen libertas, quâ quisque gaudet, illibata maneat. Hanc viam ita secutus sum, ut nihil asseruerim, quod non promptè profluat ex his fontibus, et simul tamen in plerisque maximos præstantissimosque auctores secum consentientes habeat.* Il indique ensuite les auteurs qu'il suit de préférence comme éclectique.

Il ne tarda pas lui-même à sentir le défaut capital de la méthode éclectique, celui de produire une philosophie qui varie sans cesse, et qui est différente selon les individus. En effet, à chaque nou-

velle édition de son Manuel, et des parties qui le composent, il fut obligé d'introduire de nouvelles modifications, et de remplacer ce qu'il croyait autrefois être le meilleur par des idées nouvelles préférables, lesquelles ne devaient pas non plus tarder à être expulsées par d'autres encore plus exactes. Ses *Institutiones philosophiæ eclecticæ* comprennent d'abord les *Elementa philosophiæ instrumentalis*. Ces Élémens renferment les règles de l'invention, de l'interprétation et de la communication de la vérité, avec l'explication des idées ontologiques que Wolf et autres rapportaient à la métaphysique. Budde, en discutant ces règles, a égard à la nature de l'entendement humain, aux moyens d'en perfectionner l'emploi, et à ceux d'acquérir une connaissance vraie. Il s'occupe surtout de corriger la volonté humaine, parce que c'est elle qui présente le plus de défauts, lesquels exigent des moyens très-énergiques pour les faire disparaître. A cette première partie succède la seconde du système éclectique de Budde, traitant de la physique, de la pneumatologie et de la théologie naturelle.

En physique, Budde part du principe qu'il n'est donné à aucun mortel de connaître l'essence et les causes intimes de la nature, qu'à plus forte raison nul ne les a aperçues, et que, sous ce rapport, on ne peut rien faire de plus en philosophie que de s'attacher à étudier exactement les causes et les effets des corps, et à en découvrir les principes prochains. Quant aux principes admis par lui-même, il ne leur accorde donc point la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il sera facile d'apprécier ses opinions, d'après le jugement qu'il porte sur notre système solaire. *De totô mundi systemate excogitatum hactenùs nihil est, quô res extra dubium poneretur. Meris conjecturis agitùr.*

Aristotelicum systema meritò exploditur ab omnibus. Pythagoreum, quod fortè plerorumque veterum philosophorum fuit, revocavit in scenam Nicolaus Copernicus. Idem Cartesio se approbavit, magnâque omninò se commendat verisimilitudinis specie; aliis tamen Scriptura Sacra obstare videtur. Ast quod Ticho-Brahe concinnavit, ut mediâ quâdam viâ incederet, impeditum nimis videtur, et simplicitati, quæ in omnibus naturæ operibus conspicitur, repugnare.

Au reste, la physique de Budde comprend, non-seulement la métaphysique, mais encore la physique empirique et l'anthropologie, de sorte que le philosophe allemand a donné tout autant d'étendue à cette science qu'elle en avait dans le système d'Aristote. Quelquefois on s'aperçoit de l'influence que la théologie positive du temps exerça sur ses opinions philosophiques. Ainsi, dans sa pneumatologie, il consacre un chapitre particulier à réfuter Balthazar Bekker, qui avait, sinon nié totalement l'existence des esprits, au moins révoqué en doute, ou même nié précisément, leur action sur le monde physique et sur les hommes. Bekker, à l'exemple de Descartes, faisait consister l'essence des esprits dans la pensée, de sorte qu'il les considérait comme de simples substances pensantes. Ces esprits ne sauraient agir sur les corps, parce qu'aucun corps n'est mis en mouvement par la seule pensée. Budde déclare que c'est là une supposition arbitraire. Il soutient, mais sans le prouver, que la pensée, quoiqu'elle soit une des principales qualités des esprits, n'est cependant point la seule, de sorte qu'on ne peut pas dire que leur essence consiste dans la pensée, et qu'au contraire ils peuvent avoir encore d'autres qualités et d'autres pouvoirs, entr'autres la faculté d'agir sur les corps et de les mouvoir.

Budde rejette, en outre, toutes les interprétations métaphoriques et allégoriques que Bekker avait données des passages de la Bible où il est question de l'influence des bons et des mauvais esprits sur les hommes. Il s'efforce de faire voir que ces passages doivent être compris d'après leur sens littéral et factice. Enfin, il soutient la possibilité des ensorcellemens, des possessions par le diable, et des apparitions de spectres, quoiqu'il convienne que la supercherie y a joué un grand rôle dans tous les temps.

Dans sa théologie rationnelle, Budde rejette la preuve cartésienne de l'existence de Dieu; mais il admet cependant chez l'homme une raison qui le détermine à croire à l'existence de la Divinité, ou plutôt, comme lui-même s'exprime, qui le porte à adopter ce dogme dès qu'il y arrive par ses propres méditations, ou que d'autres lui en font part. Il pense aussi que la croyance en Dieu est une suite naturelle de la disposition à la moralité, et que cette croyance devient d'autant plus ferme et plus intime, qu'on perfectionne davantage son caractère moral. Du reste, la preuve téléologique de l'existence de Dieu lui semblait être la meilleure de toutes: c'est aussi la seule qu'il développe, et il cherche à la mettre à l'abri des objections élevées par les partisans de l'athéisme et du naturalisme.

Il consacre un chapitre particulier à combattre le spinosisme, sans s'être toutefois bien pénétré de l'esprit de cette doctrine. Les argumens dont il se sert contr'elle sont les suivans: Dieu doit être l'être le plus parfait, et, par conséquent, exister de toute éternité par lui-même. Il doit avoir la bonté, la simplicité, la vitalité, la puissance, la liberté, la sagesse, la bonté et la félicité suprêmes et les plus absolues. Or, le contraire précisément se rencontre dans l'univers, et en particulier dans le monde

matériel. On n'a pas le moindre sujet d'admettre que le monde soit nécessaire : il est accidentel, sujet à changer et à finir, dépendant d'une cause supérieure, sans réalité par lui-même, divisible, sans vie, régi uniquement par des lois mécaniques de contrainte, etc. Donc l'assertion que Dieu et le monde sont identiques contredit la saine raison. Comme esprit, Dieu ne peut pas être uni nécessairement à la matière ; car ce serait supposer une contrainte et un défaut de liberté dans sa nature. Si donc, on admet une association nécessaire de Dieu, ou si on lui attribue une nature spirituelle, on détruit par cela même sa liberté. Spinosa accordait une existence nécessaire à la substance. Budde déclare cette proposition fausse, en l'interprétant d'une manière générale; car l'existence nécessaire n'appartient ni à la nature d'un esprit, ni à celle de la matière. Dans une acception limitée, au contraire, elle est réellement vraie; car l'existence appartient nécessairement à la nature de Dieu ; mais la proposition ne prouve alors rien en faveur du spinosisme. On voit évidemment ici que Budde n'avait pas bien conçu l'idée que Spinosa attachait à la substance. Spinosa soutenait aussi qu'une substance ne peut point être produite par une autre. Budde répond qu'une substance infiniment parfaite peut en produire une autre, de sorte que la proposition est fausse en général, et vraie en particulier, puisque Dieu ne peut point être produit par une autre substance; mais on ne saurait tirer de là aucune preuve favorable à Spinosa. Ici encore Budde accordait positivement ce que Spinosa prétendait et voulait prouver. Enfin, Spinosa disait qu'il ne peut pas y avoir deux ou plusieurs substances d'une même nature, c'est-à-dire qui aient quelque chose de commun ensemble. Budde renvoie aux pierres, aux métaux, aux plantes et aux

animaux, qui, malgré toutes leurs différences, ont cependant quelque chose de commun. L'observation précédente peut encore être appliquée ici.

Le manuel de Budde sur la philosophie pratique renferme un grand nombre d'idées particulières à l'auteur et fort instructives. C'est, sans contredit, le meilleur qui ait paru pendant ce période de la philosophie allemande, quoiqu'il soit écrit d'après la méthode éclectique. Le but de toutes les actions de l'homme est le bonheur, qui doit donc être également celui de la philosophie pratique. Cette philosophie renferme deux grandes parties principales, qui traitent : l'une, du souverain bien, et l'autre, des devoirs. Les devoirs sont fixés par la loi, ou par l'expérience acquise du bien et du mal, de sorte que l'éthique proprement dite se partage à son tour en deux branches : la jurisprudence et la prudence. Cependant, comme il y a différentes espéces de lois, les seules qui se rangent ici sont celles que Dieu a données aux hommes, et que la nature de l'homme apprend à connaître, de sorte qu'il n'est question que de la jurisprudence générale ou naturelle. Cette jurisprudence renferme le droit des gens, parce qu'elle enseigne les devoirs fixés par la loi envers Dieu, envers soi-même et envers son prochain. La prudence s'étend de même tant sur les individus que sur les sociétés entières. Comme ce serait un travail sans fin que d'indiquer tout ce qui peut nuire ou être utile à chaque individu et à chaque espèce de société, la prudence se borne uniquement à ce qui est utile ou nuisible pour l'état et pour une famille. Mais on peut rapporter les suites utiles ou nuisibles des actions, pour les individus et les sociétés, à certaines règles générales : d'où résulte une prudence générale, qu'on doit appeler éthique dans l'acception la plus restreinte du mot. L'éthique diffère de la théo-

logie morale, quoiqu'elle ne lui soit pas opposée au point qu'on ne puisse pas les réunir toutes deux ensemble; car toutes deux ont leur source commune en Dieu, et ne peuvent par conséquent point être en contradiction l'une avec l'autre. La théologie morale s'accorde avec l'éthique quant à la détermination des devoirs, à la fixation de l'idée du souverain bien, et à la supposition que l'homme est imparfait et faillible de sa nature. La différence qui existe entr'elles dépend, au contraire : 1.° de leurs sources, qui sont la révélation pour l'une et la raison pour l'autre; 2.° de ce que la philosophie proclame le bonheur comme le souverain bien, mais n'enseigne aucun moyen suffisant pour y parvenir; 3.° de ce qu'elle connaît bien les maladies et les dépravations du cœur humain, mais qu'elle en ignore les causes. Les deux sciences présentent encore une idée tout-à-fait différente par rapport au sujet. La philosophie ne considère que les dispositions et les forces naturelles de l'homme, tandis que la théologie morale le voit illuminé par la lumière céleste, et doué du Saint-Esprit. La philosophie ne fonde les devoirs que sur les lois de la nature et sur l'expérience, au lieu que la théologie les base sur les commandemens positifs de Dieu. Dans le christianisme, la pratique des devoirs n'acquiert vie et esprit que par la foi. Malgré tous les avantages de la théologie morale sur la philosophie, cette dernière n'est cependant rien moins que superflue : en effet, elle mène à l'autre, et elle aide même à confirmer la vérité de la révélation.

Budde croyait pouvoir rapporter aux suivantes les propositions les plus vraisemblables sur la nature de la volonté, sur ses rapports avec l'intelligence, et sur le libre arbitre. La volonté, en tant qu'elle agit par elle-même, est communément regardée comme

une faculté à l'aide de laquelle nous discernons d'abord le bien et le mal, pour ensuite désirer l'un et abhorrer l'autre. La volonté ne diffère de l'intelligence que par son mode d'action. Nous ne désirons ou n'abhorrons rien que ce qui est déterminé par notre connaissance : car nous n'éprouvons jamais de désir pour un objet inconnu. Cependant une connaissance exacte et claire n'est pas indispensable à la manifestation de la faculté de désirer, d'où on explique sans peine pourquoi la volonté ne succède quelquefois pas à la connaissance rationnelle, mais quelquefois aussi la précède, et détermine l'intelligence à considérer tel ou tel objet de plus près. Quant à la différence entre le mode d'action de l'intelligence et celui de la volonté, suivant quelques uns l'intelligence doit être un pouvoir nécessaire de connaître, juger et conclure nécessairement, comme nous le faisons lorsque toutes les conditions et circonstances exigibles de la connaissance sont données. L'homme doit, au contraire, à la volonté d'agir spontanément, c'est-à-dire, de ne pas être entraîné à ses actions par une nécessité intérieure, mais d'en être lui-même l'auteur, et d'agir librement, ou, en d'autres termes, d'agir ou de ne point agir par rapport à un objet, selon qu'il le juge à propos, de pouvoir choisir une chose entre plusieurs et rejeter toutes les autres.

Budde pensait devoir refuser à l'intelligence et à la volonté la liberté, dans l'acception ordinaire du mot. En effet, dès que la volonté a appris à connaître un bien quelconque qui lui a été offert par l'intelligence, par l'imagination, ou seulement même par les sens externes, elle doit nécessairement l'aimer et le désirer, de même qu'il lui faut nécessairement détester le mal aussitôt quelle le reconnaît comme tel. Lorsque plusieurs biens sont offerts à-la-

fois à la volonté, et que l'un d'entr'eux la stimule plus vivement que les autres, elle laisse échapper ces derniers, et penche vers le plus grand, de même qu'un corps cède au choc d'un autre plus fort que lui. Or l'homme ayant jusqu'à un certain point en son pouvoir, lorsque la volonté incline trop d'un côté, de lui imprimer une direction contraire, en lui offrant l'image d'objets qui la portent en sens inverse, et de rétablir ainsi l'équilibre, sous ce point de vue, on peut lui accorder une certaine liberté. Mais cette liberté n'est applicable qu'aux actions extérieures, que l'homme peut gouverner de manière que, malgré qu'il désire nécessairement les objets de ses désirs, cependant il peut changer la détermination de sa volonté, en songeant aux récompenses et aux punitions, et s'abstenir ainsi de désirer un crime. Ainsi, même en détruisant le libre arbitre, les lois n'en conservent pas moins leur influence sur les actions de l'homme, puisqu'elles promettent des récompenses ou prononcent des peines. Donc l'homme, abandonné à lui-même, et non éclairé par la lumière divine, a très-peu de liberté pour la pratique de la véritable vertu; car il est irrésistiblement entraîné, par la corruption de sa nature, l'habitude et une foule d'autres causes encore, à aimer les choses de ce monde, et à les désirer; et au milieu du nombre infini de désirs qu'ellés excitent, il flotte sans cesse de l'une à l'autre, et se trouve à chaque instant en contradiction avec lui-même. On ne peut obvier aux inconvéniens qui résultent de là qu'en stimulant la volonté par la connaissance du bien véritable et suprême, et la dégageant ainsi des choses qui la retenaient en quelque sorte enchaînée.

Budde rejette absolument comme fausse l'opinion que le concours de Dieu à la conservation des choses créées, ou la science infinie de Dieu, ne se concilie

point avec le libre arbitre. Dieu agit bien de concert avec toutes les causes secondaires, mais il le fait d'une manière appropriée à chacune. Il concourt aussi à la volonté humaine, mais de telle sorte cependant que la liberté subsiste dans les cas où la volonté est réellement libre. Si donc la liberté n'était pas détruite par d'autres causes, elle serait parfaitement compatible avec l'assistance divine. Mais la nécessité des actions de l'homme n'est pas plus la suite de la science infinie de Dieu, que les éclipses de soleil ou de lune ne doivent naissance à ce qu'un astronome habile peut les calculer d'avance. Budde blâme avec plus de force encore ceux qui font dépendre la liberté de l'homme de l'influence des astres, ou même d'un destin aveugle. Il n'y a pas d'autre destin que la Providence divine, et quoique les astres influent beaucoup sur la nature corporelle, ils n'ont pas la moindre action sur les esprits, au nombre desquels l'âme humaine doit être comptée.

Le caractère le plus particulier de la volonté de l'homme, et celui qui la rend l'objet de la philosophie morale, c'est qu'elle a toujours de la propension vers un certain bien, quoique ce bien lui-même présente de très-grandes différences suivant les individus. Lorsque les inclinations de la volonté vers certains biens deviennent dominantes et ordinaires, elles constituent les mœurs, dont la philosophie morale doit s'attacher à perfectionner le caractère. Budde considère l'état moral de l'homme, en général, sous deux points de vue entièrement opposés, comme maladie de l'intelligence et de la volonté, et comme santé de ces deux facultés. Ce dernier état forme la félicité suprême de l'homme. En partant du premier point de vue, il développe les folies et les vices, avec leurs causes, qui résident dans la nature de l'homme. D'après le second point de vue, il exa-

mine les vertus et les moyens de rétablir la santé morale, ainsi que ceux de la conserver. Les folies et les vices naissent d'abord des maladies de l'intelligence. Parmi celles-ci Budde range la faiblesse et les bornes étroites de l'entendement, le doute, l'admiration, la crédulité, l'incrédulité, une conscience fausse, les préjugés provenant d'une mauvaise éducation ou de la fréquentation de personnes dépravées, etc. Cependant toutes ces qualités de l'intelligence ne sont pas funestes au même degré : certaines ont des suites moins nuisibles, et sont, dans certaines circonstances, tout-à-fait innocentes, ou même bienfaisantes, comme Budde le démontre par plusieurs exemples. L'influence du corps peut aussi donner lieu à des maladies de l'intelligence, telles que l'idiotisme, la démence, la frénésie. Le principe de toutes les maladies de l'intelligence et de leurs suites est le péché originel, *connata mortalibus omnibus labes, quæ naturam humanam ita permeat, ut in eâ nihil sanum sit.* Mais ce principe ne nous est connu que par la révélation, et la philosophie ne peut jamais le découvrir.

Les maladies de la volonté et les folies qui en émanent ont toutes une source commune, le faux amour de soi-même. L'égoïsme ne renferme en lui-même aucune cause de vice ; car il consiste dans la tendance à la conservation et au perfectionnement de son état, tendance que Dieu a donné à l'homme, de même qu'à toutes les créatures vivantes, et qui ne saurait, par conséquent, rien renfermer de mal. Il n'est donc pas rejetable, lorsqu'il ne se borne pas seulement à l'esprit, et s'étend encore au corps. Mais il devient mauvais, et cause de mal, quand l'homme détruit l'ordre des objets de son amour, et leur en donne un contraire à celui qui a été prescrit par la volonté de Dieu. Les objets qui excitent

l'amour de l'homme sont tellement multipliés qu'il est nécessaire d'observer un ordre par rapport à la prééminence de l'un sur l'autre, et cet ordre exige que la Divinité, source de tout bien, soit le premier et le principal objet de l'amour de l'homme. L'homme détruit et renverse donc l'ordre aussitôt qu'il préfère quelque chose à Dieu. D'ailleurs, il ne s'attache pas toujours à savoir si l'objet de son amour est réellement un bien ou non. Quand donc un désir déraisonnable et déplacé le fait aspirer à des biens qui n'en sont point, et qui, loin d'en être, détruisent au contraire les véritables biens, son égoïsme le conduit à la dépravation, et peut, à proprement parler, être alors nommé haine de soi-même. Mais l'état actuel de l'homme est tellement disposé qu'il n'en existe pas un seul à qui on ne puisse reprocher de renverser l'ordre établi par Dieu dans les objets de son amour, et qui ne choisisse le mal à la place du bien. Budde conclut de là que l'amour de soi-même est corrompu chez tout homme dont la morale et la religion n'ont pas corrigé le caractère. Le péché originel est également la source primitive de cette corruption.

On doit considérer comme causes spéciales de la corruption de l'amour de soi-même, le tempérament, l'éducation, l'habitude, l'imitation, les préjugés et les erreurs de l'intelligence. Cet égoïsme corrompu fait que l'homme ne désire pas ce qui est juste et bon en soi-même. On se trompe lorsqu'on croit qu'un homme non éclairé par la grâce divine peut vouloir, penser, dire ou faire quelque chose qui soit susceptible de plaire à Dieu. Quoique les mauvaises inclinations nées de la corruption de l'homme soient en nombre infini, comme les objets qui les excitent, on peut cependant les rapporter à certaines classes principales, savoir à celles de la

volupté, de l'ambition et de l'avarice. Budde prouve que l'homme n'a pas plus de ces trois mauvaises inclinations principales : 1.° parce qu'il n'y a que trois objets principaux qu'il considère comme des biens apparens, savoir la richesse, les honneurs et le plaisir des sens ; 2.° parce qu'on ne peut pas admettre plus de trois tempéramens principaux qui déterminent les inclinations de l'homme, le sanguin, le colérique et le mélancolique ; 3.° parce que tous les vices possibles sont susceptibles d'être rapportés à ces trois inclinations dépravées. Au reste, les trois inclinations principales présentent une foule de modifications individuelles, de sorte que les folies et les vices n'en offrent pas moins suivant les individus.

Budde caractérise ensuite les vices eux-mêmes, et montre comment chacun d'entre eux rend l'homme malheureux. On ne peut remédier aux maux qu'ils causent qu'en cherchant à guérir la volonté de ses défauts. Pour y parvenir, il faut d'abord éclairer l'esprit, en rectifier l'emploi logique, en redresser les erreurs, et le guérir de ses préjugés. Comme les actes de la volonté dépendent des jugemens de l'intelligence, toute éducation morale doit commencer par la culture et l'ennoblissement de cette même intelligence. Mais la condition la plus indispensable de toutes pour corriger la volonté, c'est que l'homme se connaisse lui-même ; car la corruption de la volonté dépend principalement de ce qu'on néglige l'étude de soi-même. En se livrant à cette étude, chacun doit d'abord faire attention à ses vices, et chercher ensuite à découvrir les sources d'où ils proviennent : il doit donc étudier ses goûts dominans, et se tracer un tableau frappant des maux que la licence effrénée et la fausse direction de ses inclinations lui ont causés, ou peuvent encore lui occasionner. La connaissance de soi-même une fois acquise,

il faut y joindre la ferme et intime résolution de se corriger. Pour favoriser et faciliter l'exécution de ce projet, il est prudent de se représenter à l'esprit tous les inconvéniens qui accompagnent la folie et les vices, et, d'un autre côté, l'excellence du souverain bien, ou le bonheur que les vertus procurent. Quand l'esprit est ainsi préparé, il s'agit surtout, pour perfectionner le caractère moral, d'étouffer les mauvais penchans aussitôt qu'ils se déclarent, et plus on les réprime souvent, plus aussi ils deviennent faibles. Ce travail exige cependant beaucoup de patience et une longue persévérance. On doit aussi éviter toutes les occasions susceptibles de réveiller en nous les mauvaises inclinations. On devient vertueux par la fréquentation des personnes bien pensantes, la lecture d'ouvrages moraux, l'étude de la vie et du caractère des hommes les plus probes, qu'on se propose pour modèles, l'examen journalier de ses dispositions morales et de ses actions, la sévérité envers soi-même, enfin l'attention de redoubler d'efforts quand on s'aperçoit qu'on commence à s'écarter de la vertu. Budde recommande en outre de rectifier l'imagination, de diriger l'esprit vers les choses dignes d'exciter l'attention, et de régler d'une manière convenable le genre de vie corporel. Au reste, comme on perfectionne la volonté en épurant l'imagination, de même on corrige cette dernière en épurant la volonté. La modération des passions en est une suite naturelle. Cependant tous les moyens que la philosophie peut proposer pour corriger la volonté sont insuffisans. C'est une pure et vaine déclamation, quand on accorde autant d'empire au pouvoir naturel que l'homme a d'atteindre à la perfection morale. Ceux qui prétendent que la vertu est absolument un don de la Divinité ont donc raison, pourvu toutefois qu'on donne à leurs paroles le sens qu'il convient d'y

attacher. En effet, la vertu n'est pas tellement un don de Dieu, que l'homme demeure tout-à-fait inactif à son égard, et qu'on ne puisse lui faire aucun reproche, lorsqu'il persiste dans l'état de dépravation morale. Budde faisait principalement consister l'imperfection et l'insuffisance de la philosophie pratique en ce qu'elle ne connaît point la source du *mal*, non plus que la nature de l'union qui existe entre Dieu et les hommes, ni la manière d'apaiser la colère divine excitée par les péchés des humains. On doit conclure de là, pensait-il, qu'outre la route prescrite par la raison, il en existe encore, pour arriver au bonheur, une autre que la révélation nous indique. Mais, ainsi qu'il a déjà été dit précédemment, cette circonstance ne détruit et ne diminue même pas l'importance de la philosophie pratique.

A l'éthique générale, Budde fait succéder celle des devoirs, ou la jurisprudence et l'éthique spéciale, qu'il traite comme ne constituant qu'une seule science. La morale, ou ce que nous désignons sous ce nom, se trouve, d'après son sentiment, renfermée dans l'éthique générale. Les deux parties suivantes de sa philosophie pratique, quoiqu'il y soit toujours question des devoirs, sont, quant au fond, ce que nous appelons le droit naturel et la politique; mais, ainsi qu'on doit bien s'y attendre, elles sont à chaque instant et partout tissues avec la morale proprement dite.

Budde adopte la marche suivante dans l'exposition de la science du droit naturel: L'homme ne peut pas vivre sans règles et sans lois. Sa nature doit donc être telle qu'elle puisse être déterminée et régie par une loi. A la loi correspond l'obligation, ou une nécessité morale passive de faire ou de ne pas faire une chose. Le contraire de l'obligation est le libre arbitre, ou la faculté morale active de faire ou de ne point

faire une chose à volonté. Budde divise les lois en complètes et incomplètes. Ces dernières sont celles que la menace d'une peine n'accompagne point, puisqu'il ne saurait y avoir, à proprement parler, de loi sans cette circonstance. Par rapport à leur auteur, les lois sont ou humaines ou divines, et les premières sont, à leur tour, générales ou particulières. La conscience est un des principaux aiguillons qui porte à se conformer aux lois. C'est pourquoi Budde traite ici de la conscience et de l'imputation des actions. Une action libre qui s'accorde parfaitement avec la conscience est bonne, et une action libre qui contredit cette même conscience est mauvaise. Quand une bonne action se rapporte à un autre homme qui a droit de l'exiger, elle est juste. Au contraire, toute action mauvaise par rapport à une autre personne est injuste.

Après avoir soutenu la nécessité absolue des lois sous lesquelles l'homme doit se trouver, Budde la prouve encore fort au long par la corruption morale du genre humain, et il énumère tous les vices qui doivent agir en sens inverse des lois. *Homo*, dit-il, à la fin du chapitre, *suâ naturâ, est animal indomitum, ferox, petulans, lascivum, fraudulentum, perfidum, stultum, in propria incommoda ruens, suamque numquam non sibi attrahens perniciem, sibique ipsi non minùs quàm aliis, in quocumque statu vivat, sive princeps sit, sive civis, sive maritus, sive uxor, sive pater, sive filius, sive dominus, sive servus, semper noxium, libertatis veræ non capax, et cui benè esse nullâ ratione queat, nisi legibus regatur, quæ pœnam certissimam secum conjunctam habeant, nisi eas observet.*

Parmi les lois, les premières et les principales sont les lois naturelles que Dieu a données à l'homme, par l'intermède de la raison, relativement à ses

actions. Si on ne suppose pas un Dieu législateur, il n'y a plus de droit naturel, lequel se trouve, en conséquence, renversé et réduit au néant par l'athéisme. Quand on veut connaître les lois naturelles pratiques, il faut rechercher le principe général d'où elles se laissent toutes déduire. Mais il y a aussi trois principes pour la philosophie pratique : 1.° Par rapport à son malheur moral, *l'homme doit considérer tout ce qui porte le caractère du souverain bien et remédie à son malheur comme le souverain bien lui-même, et faire ses efforts pour se le procurer*; c'est là le principe moral proprement. 2.° Comme l'homme ne peut pas vivre sans lois, *il doit obéir au souverain et à ses lois :* tel est le principe du droit. 3.° Enfin, à l'égard des moyens de conserver sa vie corporelle, *il doit faire tout ce qui maintient réellement son état corporel.* C'est là le principe politique.

Le principe du droit se subdivise en deux autres, suivant qu'on reconnaît Dieu ou des hommes pour souverains. Le premier se rapporte au droit divin, tant naturel que positif, et le second au droit humain positif. Les objets qui concernent les actions de l'homme sont Dieu, l'homme lui-même et ses semblables. L'homme doit se servir des animaux pour remplir ses vues ; quand il en abuse, il pèche, non pas par l'effet, suivant les expressions de Budde, ou par le fait, mais bien par la passion avec laquelle il en agit ainsi. D'après ces trois objets différens des actions libres de l'homme, on peut aussi établir trois différentes règles générales de droit naturel : 1.° *Honore Dieu comme le souverain bien.* On doit honorer Dieu, c'est-à-dire, l'aimer, puisqu'il a donné à l'homme une volonté qui tend à aimer le souverain bien. 2.° *Vis avec tempérance et modération.* Cette règle désigne une régularité dans l'emploi de toutes les choses extérieures, sans laquelle l'homme ne saurait

se conserver. 3.° *Aie une humeur sociable, et n'offense personne, afin d'être à l'abri de toute offense de la part des autres.* Viennent ensuite les chapitres où Budde discute les différens devoirs envers Dieu, soi-même et autrui, en les considérant sous le point de vue tantôt moral et tantôt juridique, de sorte qu'il confond la morale et le droit naturel en une seule et même science.

Budde comprend aussi l'économique dans la politique ; car il considère ici l'homme comme citoyen de l'état et comme père de famille, c'est-à-dire, comme vivant, en général, dans des rapports de société. Or, comme il arrive nécessairement que l'homme se trouve à-la-fois dans plusieurs rapports de société, qui ne s'accordent pas toujours les uns avec les autres, il est indispensable aussi d'avoir des moyens particuliers pour mettre tous ces rapports en harmonie, et pour les y maintenir.

Tout homme est malheureux par sa propre faute, et par la force des circonstances extérieures. Le fardeau du mal que ces dernières causent est souvent aggravé encore par les associations que l'homme contracte pour s'en délivrer. Budde cite à l'appui de cette assertion les unions mal assorties entre époux, les dissentions entre les parens et les enfans, les orages entre les maîtres et leurs inférieurs. Mais ces maux que les sociétés privées entraînent à leur suite ne sont fréquemment point à mettre en parallèle avec ceux qui naissent de la constitution politique sous laquelle on vit. Les sources en sont les penchans vicieux et corrompus des hommes, principalement la soif des honneurs, des richesses et de la volupté. Ces mauvaises inclinations conduisent l'homme à une fausse politique, qui manifeste ses funestes effets dans toutes les classes de la société. En tant que cette fausse politique sert de base à l'administration de l'état, Budde

lui donne le nom de machiavélisme. Elle peut être employée non-seulement par un prince, mais encore par chaque homme dans sa propre sphère, quoiqu'elle finisse toujours par entraîner la ruine de celui qui y a recours. Le machiavélisme par lequel un prince poursuit ses intérêts particuliers, et tyrannise ses sujets en se servant de moyens injustes, a pour opposé le monarchomachisme, qui exprime les efforts des sujets pour déjouer les projets et les entreprises des princes, et pour leur enlever ainsi l'autorité politique. Le monarchomachisme a lieu non-seulement chez les individus et les partis mécontens de la constitution monarchique de l'état sous lequel ils vivent, mais encore chez ceux qui se trouvent dans des rapports d'infériorité à l'égard de certains autres, et qui ne se font point scrupule de résister ouvertement ou sourdement à l'autorité de ces derniers. Cette fausse politique est encore plus honteuse et plus contraire au bien, soit des individus, soit de l'état entier, lorsqu'elle prend le prétexte et le manteau de la religion pour couvrir son injustice d'un prétexte plausible. La politique doit donc faire connaître le véritable bonheur aux hommes, et leur enseigner, en particulier, les moyens d'y arriver dans les différentes espèces de rapports de société où ils se trouvent.

Quant au bonheur de l'état, c'est un préjugé général que, dans bien des cas, il éprouve une entière destruction. On s'imagine qu'il consiste en ce que l'état possède de grandes richesses, se rende redoutable à ses voisins, agrandisse son territoire par des conquêtes, réussisse dans les guerres qu'il entreprend, etc. Mais un état ne peut avoir d'autre intérêt véritable que celui de remplir son but, c'est-à-dire, de rendre les citoyens heureux, et d'assurer leur bonheur. Or un état peut, pendant un certain laps de temps, être très-puissant, jouir d'une grande con-

sidération, soutenir avec avantage plusieurs guerres, et accroître l'étendue de son empire, tandis que la fortune des citoyens s'épuise, et que les charges dont l'état les accable finissent par les réduire à la mendicité. Il est donc clair aussi, d'après cela, qu'un état ne saurait être heureux dès que sa constitution renferme un vice radical, qu'elle ne correspond ni au caractère du peuple, ni au but de l'état en général; ou enfin que l'administration n'est pas en rapport avec elle. Il est impossible qu'un état soit absolument exempt de vices et d'imperfections, puisqu'il a des hommes pour auteurs : cependant l'un peut être mieux organisé, mieux administré, et par conséquent plus heureux que l'autre. Budde fait, à cet égard, la remarque parfaitement juste, qu'il y a deux partis politiques, lesquels ont tous deux tort : l'un qui veut une administration idéale absolument parfaite, qu'on ne saurait jamais réaliser; l'autre qui rejette toutes les constitutions idéales, même quand on ne les offre que comme de simples plans, parce que l'expérience enseigne qu'elles ne sont point susceptibles d'être mises à exécution. Les plans chimériques, malgré qu'ils ne soient pas de nature à ce qu'on puisse les réaliser complètement, ont cependant un certain degré d'utilité, puisqu'ils signalent les vices des gouvernemens positifs, et indiquent de bonnes mesures pour faire disparaître ces imperfections. Seulement ils doivent être calculés sur le but de l'état, sur la nature du genre humain, et sur les circonstances au milieu desquelles un peuple existe.

Budde donne, par rapport à la législation, plusieurs règles excellentes, dont je vais encore faire connaître ici quelques-unes.

1°. Les lois doivent être de nature à tendre au bonheur des individus, et à pouvoir être observées par eux. Celles que les sujets ne peuvent pas suivre, au

moins sans de grandes difficultés, ne servent à rien, et nuisent au contraire beaucoup; car, dès que le peuple s'aperçoit que l'autorité magistrale promulgue des lois, à l'obligation desquelles il lui est impossible de le contraindre, il perd tout respect, et la plus légère étincelle suffit pour allumer des troubles et des séditions dans l'état.

2.° Il ne faut pas porter de lois superflues et inutiles. Les lois utiles et nécessaires sont déjà si nombreuses que les magistrats ont assez à faire de les prescrire et de les faire observer. S'ils imposent, au contraire, des charges inutiles aux sujets, ils ne font que s'attirer leur animadversion.

3.° La manière dont une loi est rendue contribue beaucoup à parler en sa faveur, surtout lorsqu'on y ajoute des raisons qui puissent faire sentir aux sujets la nécessité de s'y conformer.

4.° Nul citoyen ne doit, sans des causes majeures, être dispensé de ses obligations envers certaines lois, et les priviléges doivent, en général, être accordés aussi rarement que possible. Si on en concède à certains, qu'on se voye ensuite obligé de refuser à d'autres, il en résulte que les citoyens sont jaloux les uns des autres, et mécontens du gouvernement : deux causes qui, à la moindre occasion, deviennent la source de mouvemens séditieux. Mais quand on multiplie par trop les priviléges, non-seulement les lois deviennent superflues, mais en outre ceux qui demeurent encore obligés d'y obéir gémissent sous une oppression d'autant plus grande, et ont des raisons d'autant plus justes de murmurer.

5.° Il ne faut pas changer trop souvent les lois. Ces mutations diminuent le respect pour elles et pour le souverain. Le monarque prouve que ses opinions sont incertaines et chancelantes, et l'obéissance des sujets ne peut jamais être uniforme, quand le prince

détruit une ordonnance aussitôt après l'avoir rendue.

6.° Les lois doivent, en quelque sorte, se favoriser, et se prêter mutuellement secours. Ainsi, par exemple, à l'appui des lois sur les taxes et les impôts, on peut en promulguer qui répriment le luxe. Mais la circonstance qui concourt le plus à faire observer les lois par les sujets, c'est lorsque le souverain et les magistrats eux-mêmes se gardent de jamais les transgresser ; car leur exemple fait plus que toutes les menaces de punitions.

7.° Quand un législateur veut introduire de nouvelles lois, il doit bien prendre en considération les circonstances de la localité et du temps. Peut-être les citoyens verront-ils aujourd'hui de très-mauvais œil une loi qui, à toute autre époque, eût obtenu leur assentiment unanime.

8.° La décision des procès doit être accélérée autant que possible, et il faut également restreindre autant que possible les frais que les parties adverses sont obligées de débourser. En effet, si on met l'obtention de la justice à un trop haut prix, les citoyens pauvres sont exposés aux vexations des riches.

La prudence, nécessaire par rapport à la législation, ne l'est pas moins à l'égard de la prescription des peines. Si le souverain en prononce de trop douces, les lois ne tardent pas à perdre toute leur force dans l'esprit de la grande multitude. Si, au contraire, il développe trop de sévérité, il encourt la haine de ses sujets et le reproche de cruauté. Il doit donc régner une proportion des plus exactes entre les délits et les peines. Si on ne peut prononcer la peine sans causer trop de rumeur parmi le peuple, il est plus prudent de n'en infliger aucune, ou de la diminuer beaucoup, afin que le souverain paraisse avoir voulu agir de clémence plutôt que de sévérité. La prudence politique exige même quelquefois qu'on

ne dévoile point certains crimes d'état dont la révélation ferait connaître la faiblesse du souverain, et exposerait l'état à des dangers. Il faut aussi que les peines soient spécifiées avec précision par la loi; et, à cet égard, le prononcé doit en être le moins possible abandonné à la décision arbitraire des autorités subalternes. D'ailleurs, celles-ci sont à l'abri de la haine du peuple, quand il est notoire qu'elles ne font qu'obéir aux lois. Il peut être encore fort utile de prononcer une peine plus grave que celle qu'on se propose d'infliger réellement, parce qu'alors le souverain a l'occasion de l'adoucir, et de faire preuve de clémence. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas pousser la douceur à l'excès, parce que les sujets deviendraient indifférens aux peines, et ne se feraient plus scrupule de violer les lois. Quand un grand nombre de sujets ont commis un délit, le souverain doit punir les instigateurs seuls, et pardonner aux autres, sans quoi le châtiment semble plutôt être funeste qu'utile à l'état. Mais, en général, le souverain, quand il punit, doit avoir l'air de punir plutôt le délit que celui qui le commet. Il doit donc éviter tout ce qui pourrait donner à entendre qu'il a moins agi par amour pour la justice que par passion. Quand il s'agit d'extirper des maux enracinés dans l'état et consacrés par une longue durée, il importe de ne point agir avec précipitation, mais de commencer par restreindre le mal, de le diminuer peu-à-peu, et de le détruire enfin complètement. Autant il est nécessaire de punir les délits, autant il l'est aussi, pour l'intérêt de l'état, d'honorer les actions nobles et méritoires par des récompenses. Mais le souverain doit être très-circonspect dans la distribution de ces récompenses, des titres honorifiques, etc.; de peur qu'un homme indigne ne les reçoive, ou que, devenus trop communs et trop fréquens, ils ne perdent

toute espèce de valeur au jugement du public éclairé. Budde consacre un long chapitre particulier à décrire la vie de la cour, et les courtisans y pourraient trouver plusieurs conseils salutaires.

Outre Budde, l'éclectisme philosophique trouva encore un partisan zélé dans la personne de Nicolas Jérôme Gundling, homme rempli de talens et de connoissances, mais qui ne put rien faire de bien particulier en philosophie, par la seule raison qu'il embrassa un trop grand nombre de branches de la littérature à-la-fois. Gundling naquit, en 1671, à Kirchen-Sittenbach, près de Nuremberg, où son père Wolfgang Gundling était prédicateur, place qu'il obtint ensuite dans la ville même de Nuremberg. Il étudia la théologie à Altorf, à Iéna, et à Léipzick, puis revint à Nuremberg pour se consacrer à l'état ecclésiastique. Cependant, ayant accompagné, en 1681, quelques jeunes gens à Halle, il y fit la connaissance de Chrétien Thomasius, qui lui conseilla de se livrer à la jurisprudence. Au bout de deux ans, il prit le titre de docteur en droit; il donna ensuite des leçons publiques, et obtint, en 1703, une chaire de professeur de philosophie à Halle. Après la mort de Christophe Cellarius, il fut nommé à celle de poésie et d'éloquence, et, au bout de quelque temps, il obtint encore celle de droit naturel et de droit des gens. Une phthisie pulmonaire l'enleva en 1729. Il était conseiller intime du roi de Prusse, et conseiller du consistoire de Halle.

Gundling présentait beaucoup de traits d'analogie avec Thomasius, son maître et son protecteur. Il était d'un esprit enjoué, d'un caractère enclin à la gaîté, et d'une humeur très-satirique. Il possédait en outre des connaissances infiniment plus étendues que Thomasius, aussi obtint-il un succès extraordinaire comme professeur académique. Quoique sa

carrière n'ait pas été fort longue, il écrivit cependant beaucoup; mais, à la vérité, on vit paraître après sa mort, en 1715, dans la collection des *Gundlingiana*, une foule de mémoires et d'observations qu'il ne destinait point au public. Plusieurs de ses traités roulent sur des matières philosophiques. Il y manifeste une tendance particulière à trouver des traces d'athéisme chez divers philosophes de l'antiquité, et il accuse entr'autres Platon de n'avoir pas cru en Dieu (*De atheismô Platonis*). J. Zimmermann, qui le combattit, lava parfaitement Platon de tout l'odieux de cette inculpation (*De atheismô Platonis*, et *Vindiciæ dissertationis de atheismô Platonis*, dans les *Aménités littéraires* de Schellhorn).

Il est à remarquer que Gundling ne fit point usage du système de Wolf dans ses manuels philosophiques, quoiqu'il fût collègue de cet illustre savant. Peut-être cette particularité dépendit-elle des relations personnelles qui existaient entr'eux, ou des violentes disputes que le wolfianisme provoquait alors dans la ville de Halle, et auxquelles Gundling ne voulut sans doute prendre aucune part. Il peint lui-même de la manière suivante le caractère de sa philosophie : *In plurimis ab aliis dissensi, multa improbavi, varia in meliorem ordinem redegi, nova addidi, non demonstrata demonstravi, aliud planè systema confeci, et tamen, quod sinceri hominis est, non dissimulavi quibus luminibus profecerim, in quô aliis consentiam, in quibus dissentiam.* Sous le rapport de la philosophie théorétique, il fut un des premiers qui propagea le lockianisme en Allemagne. Dans son ouvrage intitulé : *Via ad veritatem et speciatim quidem ad logicam*, il fait provenir toutes les connaissances, sans exception, de l'expérience [1], et de ce dogme, il tire

[1] Les paradoxes avancés par Gundling dans cet ouvrage ont été réunis et critiqués dans une brochure (*Salebrae in*

la conclusion exacte que la seule véritable connaissance réelle pour l'homme est celle qu'il acquiert par les sens. Suivant lui, le vrai a pour caractère la clarté ou l'évidence de la connaissance. Il distingue encore ce caractère du principe du vrai. Quant à ce principe, il ne le croit pas non plus inné comme principe ; car il soutient que l'éducation et l'observation seules nous le font connaître. Sous ce point de vue, il avait pleinement raison, en tant qu'il déclarait aussi subjective la faculté de juger d'après ce même principe. Un fait singulier, c'est qu'il ne voulait pas que le principe de la contradiction fût le principe suprême de la vérité formelle, mais qu'il le subordonnait encore à un autre d'un ordre plus relevé, qu'il exprimait de la manière suivante : Tout ce qui s'accorde avec nos sens, avec nos idées et avec des définitions formées, est vrai. Il restait encore ici la question de savoir à quoi on peut reconnaître la vérité des perceptions primitives par les sens, des idées et des définitions formées. Vraisemblablement, Gundling n'entendait par ce principe que ce qu'on appelle communément principe logique de concordance ou de conformité, élevant ainsi ce dernier au-dessus du principe de la contradiction. Seulement la manière dont il en exprimait la formule était vicieuse : ce qui provenait toutefois de ce qu'il basait toutes nos connaissance sur l'expérience particulière, ne croyait pas que les principes de la connaissance fussent innés, et prétendait même que les définitions de mots peuvent souvent tenir lieu des principes. Comme il croyait

Viâ ad veritatem quam Gundling auditoribus suis ostendere conatus est, inventæ ac detectæ à virtutis et veritatis amante), qui parut en 1713, sans lieu d'impression, et sous le voile de l'anonyme. Elle fut attribuée à Heumann, qui se justifia complètement. Gundling y répondit avec beaucoup de fiel.

que les connaissances acquises par les sens sont, à proprement parler, les seules connaissances de l'homme, il niait aussi qu'on pût connaître l'essence des choses, et déterminer la nature essentielle, soit du monde physique, soit du monde spirituel. Au reste, il ne s'occupa pas de la physique d'une manière spéciale.

Gundling s'éloigne beaucoup aussi de ses contemporains dans l'ouvrage intitulé : *Via ad veritatem moralem*. Il fait consister, avec Épicure, le bonheur dans l'indolence, ou l'absence de toute douleur. Cependant il diffère essentiellement du philosophe grec, en ce qu'à ses yeux la Divinité seule est le bien suprême. C'est pourquoi il range la théologie naturelle dans l'éthique, où il combat tant les athées que les matérialistes. Parmi les preuves reçues de l'existence de Dieu, il rejette celle qu'on tire de la croyance unanime de tous les peuples. Du reste, il se rapproche, à plusieurs autres égards, des opinions de Léibnitz. C'est ainsi qu'il fait provenir le mal moral de ce que les êtres raisonnables libres sont finis. Il admet, en outre, que Dieu a choisi le meilleur de tous les mondes possibles, que la plus grande harmonie possible règne entre toutes les choses, que les commandemens de Dieu n'ont pas été le résultat d'une simple décision arbitraire de sa volonté, mais que Dieu, connaissant toujours ce qui est le mieux, ne pouvait non plus vouloir autre chose que ce qui était conforme à sa connaissance du mieux, de sorte que la cause de sa volonté est toujours la perfection infinie de sa connaissance. En tant que les commandemens de Dieu se rapportent à l'homme, ils sont parfaitement appropriés à notre nature, et, par cette raison même, immuables. Gundling distingue la liberté de la volonté de l'homme, et accorde pour la première une faculté particulière à l'âme. La volonté

n'obéit pas nécessairement à l'intelligence, et cette cause fait aussi, suivant lui, que la grâce de Dieu est le seul moyen qui puisse perfectionner véritablement l'homme. Il ne pense pas, comme Thomasius, que les actions convenantes (*actiones decori*) forment une classe à part; mais il les range, les unes, parmi les actions qui sont le fruit du devoir, et les autres, parmi celles qui ont la prudence pour règle.

De toutes les branches de la philosophie, le droit naturel est celle qui a le plus profité des travaux dont Gundling a donné l'esquisse dans son livre qui a pour titre : *Via ad veritatem jurisprudentiæ naturalis*. Il borne le droit naturel au seul droit de contrainte extérieure, de sorte qu'il établit entre lui et la morale, une ligne de démarcation encore plus tranchée. C'est aussi à dater de cette époque que le droit naturel fut renfermé dans ses véritables limites, et bien défini. Tout, dans la nature, est soumis à des lois : l'homme doit donc y être soumis de même ; seulement la raison lui sert à connaître la loi qui lui est imposée, et à borner l'intérêt naturel qui est la loi des animaux. Dieu est l'auteur de cette loi, qu'il a révélée aux hommes par la raison. Il peut, à la vérité, se joindre encore à la loi rationnelle une révélation divine spéciale, de même qu'une législation positive; mais, lorsque ces deux dernières s'accordent avec la raison, il faut considérer celle-ci comme la première et la principale source de la connaissance. En agissant ainsi, on n'enlève à la révélation rien de sa dignité. Il serait ridicule, dit Gundling, de prétendre que la proposition : deux fois deux font quatre, à l'égard de laquelle la raison et la révélation sont d'accord ensemble, ne nous a pas été apprise immédiatement par la première, mais nous a été enseignée par la seconde.

La loi de la raison pour l'homme peut être parta-

gée en absolue et en hypothétique. La première embrasse la moralité parfaite, et par conséquent aussi la légalité : elle est l'objet de l'éthique. L'autre se borne à la légalité extérieure, et elle est l'objet du droit naturel. Pour distinguer le droit naturel de la morale, Gundling établit le principe suivant : *nulle moralité n'est possible sans la légalité; mais la légalité est possible sans la moralité.* La loi hypothétique se rapporte purement et simplement au bonheur et au calme extérieurs, que les passions de l'homme contribuent principalement à troubler, et qu'il importe d'assurer avant tout. L'homme doit vivre avec des hommes; mais la chose est impossible, s'il ne laisse pas à chacun la liberté qui lui appartient naturellement. Gundling demande, à cette occasion, si la loi pratique, qui sert de fondement aussi bien à la morale qu'au droit naturel, est une loi proprement ou improprement dite. Il entend par loi proprement dite celle dont la transgression entraîne une peine extérieure, actuelle ou future. Une loi improprement dite n'est qu'une simple maxime morale, dont la transgression n'a qu'une punition naturelle pour suite. Gundling décide que cette loi ne peut être considérée comme une maxime morale qu'autant que Dieu veut que l'homme la reconnaisse; mais Dieu exige aussi que l'homme s'y conforme, et c'est pour cette raison qu'on doit voir en elle une loi proprement dite. Or, comme personne ne nie l'empire de Dieu sur les hommes, la crainte d'exciter la colère divine se joint à celle d'encourir la punition naturelle, et de là résulte pour les hommes une obligation, non-seulement intérieure, mais encore extérieure, d'obéir à la loi.

Le droit est la liberté autorisée par la loi; liberté que chacun peut revendiquer à force ouverte, lorsqu'un autre veut lui en interdire la jouissance.

Gundling rejette la distinction, admise de son temps et long-temps même encore après lui, entre les droits parfaits et imparfaits, parce qu'un droit imparfait, qu'on ne peut pas obtenir par force, présente une idée contradictoire. Il n'admet pas non plus de différence entre les droits intérieurs et extérieurs; car les droits intérieurs ne peuvent point exister, par la raison que la liberté intérieure de l'homme n'est pas aussi grande que sa liberté extérieure.

Gundling exprime par la formule suivante le principe du droit naturel en général : *Cherche et maintiens avant tout la paix intérieure, afin que tu ne deviennes pas impropre à vivre en société avec les autres, et à acquérir la vertu.* De ce principe en découlent deux autres : *N'offense et ne trouble personne*, et *Laisse à chacun ce qui lui appartient.* Gundling s'accorde avec Hobbes, en ce qu'à l'instar du philosophe anglais, il veut que la paix extérieure soit une condition nécessaire d'un état légitime entre les hommes, et prétend que les pactes et l'autorité politique sont les moyens les plus sûrs et les plus faciles de conserver la paix extérieure, parce que la corruption du genre humain fait que l'état de nature est toujours un état d'anarchie. Mais il nie ce que Hobbes avait avancé, que personne, avant la conclusion d'un pacte, soit obligé d'observer la paix, et qu'il ne faille être fidèle aux traités qu'à raison d'une obligation intérieure et de l'utilité particulière qu'on en retire. Cependant Hobbes n'avait pas, à proprement parler, soutenu la première de ces deux propositions, puisqu'il admettait l'obligation de maintenir la paix; il doutait seulement qu'elle fût observée dans l'état de nature, à cause de l'effervescence tumultueuse des passions, qui, chez des hommes grossiers dont les désirs sont excités par toute idée quelconque d'un bien apparent, ne

tarderaient pas à tomber en collision, de sorte que la paix ne pourrait pas durer et se maintenir. La différence qui règne entre l'opinion de Grundling et celle de Hobbes consiste donc, à proprement parler et uniquement, en ce que l'un admettait une obligation intérieure et extérieure, tandis qu'aux yeux de l'autre il n'y avait qu'une obligation extérieure, uniquement relative aux intérêts de l'individu.

Celui dont le droit est lésé, peut, dans l'état de nature, employer la force pour le revendiquer, et même mettre à mort celui qui l'offense. *In statû naturali, quærenda est pax ac damni reparatio etiam cum internecione alterius propriâ manuum ope.* Dans l'état politique, l'offensé doit, il est vrai, recourir à l'autorité, afin qu'elle soutienne son droit; mais lorsque l'autorité ne peut ou ne veut rien faire pour lui, la règle précédente s'applique aussi à l'état de société, et c'est là-dessus que se fonde ce qu'on appelle *moderamen inculpatæ tutelæ.* Gundling donnait une très-grande extension à ce dernier axiome. Il ne s'agit nullement d'examiner si les armes de l'agresseur et de l'offensé sont égales ou inégales, si le dernier peut prendre la fuite, si le membre dont la blessure est à craindre est utile ou non, si l'agresseur est dirigé par une intention, s'il agit avec préméditation ou par erreur, s'il est à jeun ou troublé par les fumées du vin, s'il jouit de toute sa raison ou s'il a l'esprit aliéné, s'il se propose seulement de blesser, ou s'il a le projet de tuer, s'il se contente de mettre l'offensé dans l'impossibilité de défendre sa vie, ou s'il veut lui-même lui donner la mort: en un mot, rien n'impose à l'offensé l'obligation d'exposer sa vie et sa santé à aucun danger, et il peut se comporter sans restriction d'après la règle de droit exposée précédemment. Si, dans un cas pareil, il tue son agresseur, on ne doit pas regarder

l'action comme un crime, ni seulement comme contraire au droit. Lors même que l'agresseur serait un prince ou un père, pense Gundling, on ne pourrait rien céder de son droit, d'autant moins surtout que ce roi ou ce père est obligé de protéger ses sujets ou ses enfans, et de ne point les offenser. La même règle de droit est applicable à la vierge envers celui qui la viole, et à la personne qui reçoit un soufflet, dès qu'il est à craindre que l'agresseur ne se permette encore davantage contre la santé de l'offensé. Ce qu'un homme peut faire pour lui-même, afin de se garantir des violences des autres, il est également en droit de le faire pour d'autres, comme, pour son épouse, ses enfans, ses parens, etc. Cette règle de droit est, au contraire, inapplicable, soit quand l'offensé, ou celui qui a une offense à redouter, peut obtenir la protection de l'autorité, ou se soustraire sûrement et facilement par la fuite, soit lorsque l'agresseur, par l'effet de la crainte ou du repentir, discontinue son offense, et s'enfuit de lui-même. Le droit illimité de défense, quand l'autorité ne peut prêter aucun appui, trouve aussi place par rapport aux choses. A cet égard, la différence entre les choses indispensables et celles dont on peut se passer n'exerce pas la moindre influence. Il suffit qu'il existe un droit de défendre sa propriété. C'est donc à bon droit qu'on tue un voleur de nuit, qu'il soit armé ou non, et qu'il ait l'intention de faire un vol considérable ou de peu de valeur. *Proportionem inter rem et vitam alterius non nisi homines scrupulosissimi et simul ignarissimi urgent.* Quant à un voleur qui dérobe pendant le jour, il peut y avoir des moyens plus doux de s'opposer à ses desseins. On voit, d'après ces détails, jusqu'à quel point Gundling cherchait à consolider l'idée d'un droit de contrainte extérieure.

A l'égard de la cause du caractère obligatoire des pactes, le philosophe allemand partageait le sentiment de Hobbes. Celui qui conclut un traité déclare par cela même qu'il tiendra ses engagemens; autrement il tromperait l'autre partie contractante, entrerait en contradiction avec lui-même, et agirait comme un insensé. Mais la fourberie est absolument incompatible avec la paix extérieure. Donc celui qui rompt un pacte ne veut plus vivre pacifiquement avec les autres, et désire la discorde et la guerre. Ainsi les traités sont obligatoires à cause de la nécessité de maintenir la paix, nécessité que la loi du droit entraîne à sa suite. Toutes les autres raisons qu'on a coutume d'en donner appartiennent à l'éthique et à la politique.

Gundling fonde toute propriété particulière sur un fait. Ce fait est l'occupation primitive, nécessaire aux hommes, parce qu'ils ne pourraient point se servir de certaines choses, si l'emploi n'en était pas exclusif. Celui qui occupe, manifeste son désir de prendre une chose en sa possession, et de la garder. La cause proprement dite de la propriété particulière réside donc dans la volonté qu'une chose nous appartienne, de sorte qu'une occupation corporelle n'est pas, suivant l'opinion expresse de Gundling, toujours nécessaire, quoique, pour mettre la propriété à l'abri des prétentions des autres, l'occupation ait besoin d'un signe extérieur et visible. Mais il n'est pas nécessaire que ce signe soit une occupation corporelle, et il suffit d'une déclaration orale, mimique, etc. *In rebus nullius corporalis prehensio necessaria non videtur. Possunt videntes et animum habenti clarè significates domini fieri, ... undè*, ajoute bientôt Gundling, *non puto, Anglos sat rationis habuisse, quandò ab Hispanis quæsiverunt : quò jure acceperint in Americanâ*

orbe tam ingentia terrarum spatia? An quia casulas posuerint, aut signum ibidem collocaverint? Sufficit, fuisse eas partes tunc occupatas, nec dimissas.

Le droit politique de Gundling renferme aussi quelques particularités. Comme le philosophe admettait la possibilité légitime de l'esclavage, parce que chacun peut, s'il lui plaît, se dépouiller de sa liberté extérieure, il croyait aussi à la possibilité légitime d'un despotisme absolu, non seulement dans le cas où un peuple se soumet de son plein gré à une domination illimitée, mais encore lorsqu'il y est contraint. Quand donc le despote maintient son droit sur les sujets intact, ceux-ci ne conservent des droits que comme les esclaves romains conservaient leurs *peculia*. Ainsi, dans plusieurs empires de l'Asie, le despote a un droit sur les biens tant immeubles que meubles de ses sujets. Supposons que le conquérant ait laissé la propriété et la liberté personnelle aux sujets, il conserve cependant, en sa qualité de despote absolu, le droit de disposer à son gré de cette liberté et de cette propriété. Il ne peut point être question ici de cruauté ou de tyrannie sous le rapport du droit. C'est uniquement sur la vie et la mort des sujets que le despote ne saurait exercer aucun droit illimité.

Gundling donnait pour but à l'état la sûreté et la possibilité de satisfaire aux besoins de l'homme. En établissant un état, les hommes cherchent d'abord la première, et ensuite la seconde. C'est sur la sûreté, comme but de l'état, que se fonde le droit du souverain de prononcer la peine capitale contre les sujets coupables d'un crime par lequel la tranquillité publique se trouve fortement troublée ou même détruite. *Qui omnia capitalia judicia respuunt, partim umbraticam vitam sectantur, partim intempestivè mites sunt, et artem regnandi ignorant.*

Le dernier chapitre du droit politique de Gundling traite *De morbis et morte civitatum*. La vie et la santé d'un état dépendent de la réunion des forces et des volontés des sujets pour arriver au but commun. Si cet accord diminue ou cesse, ou s'il survient quelque chose de contraire au but de l'état, ce dernier devient la proie d'une maladie, ou même de la mort. Les maladies de l'état tirent leur source soit du manque de forces, soit d'une impropriété dans la réunion, la séparation ou la répartition des droits de la majesté. C'est pourquoi on peut dire que tous les gouvernemens irréguliers sont malades, quoique tous les réguliers ne jouissent pas d'une bonne santé. La monarchie, l'aristocratie et la démocratie sont des gouvernemens réguliers ; mais lorsque les gouvernans n'aspirent qu'à la gloire militaire, aux richesses ou à la volupté, les états marchent vers leur décadence et leur ruine. La mort les détruit totalement, ou leur fait prendre une autre forme. Comme cet effet peut aussi être déterminé par une faction populaire intérieure, Gundling propose le problême suivant : Est-il, dans un état régulier, des circonstances où le peuple puisse se révolter à bon droit contre les gouvernans ? Il soutient qu'en général on peut répondre aisément à la question, lorsqu'on la précise, en demandant si le peuple a le droit de résister à celui qui médite sa ruine. Mais, quand on considère les choses d'une manière spéciale, il est impossible de dire jusqu'à quel point un prince accusé de tyrannie est réellement tyran, ni quel est celui à qui il appartient de trancher cette question. Le peuple ne saurait être juge ; la pluralité des suffrages ne peut décider de rien dans un tumulte, et la distinction établie entre la majesté réelle et la majesté personnelle est oiseuse. Le prince ou les magistrats ne manqueront donc point d'excuse.

Cette faible esquisse du droit naturel de Gundling, suffit pour faire apprécier les éminens services que le philosophe allemand rendit à la science [1].

A peu près vers la même époque que Gundling, Adam Frédéric Glafey s'occupa aussi de recherches spéciales sur le droit naturel. Il le fondait sur la maxime : *Conserve-toi toi même*, ou sur une appréciation raisonnée de la nature et de la destination de l'homme, qui doivent être les raisons déterminantes de ses actions. Cependant Glafey est moins remarquable à raison de ce qu'il fit pour perfectionner la science elle-même, qu'à cause des services qu'il rendit à son histoire littéraire. *L'histoire du droit de la raison*, qu'il a écrite, n'est pas, à la vérité, exécutée sur un plan convenable; c'est un simple catalogue des livres modernes écrits sur le droit naturel jusqu'au temps de l'auteur, avec des extraits et des remarques critiques, souvent fausses et dictées par la partialité : cependant elle pourrait servir, surtout aujourd'hui, comme recueil de matériaux pour une histoire du droit naturel, puisque la plupart des manuels alors célèbres dans cette branche de la philosophie, comme dans plusieurs autres, sont actuellement perdus, et n'existent même plus dans

[1] *Gundlingii jus naturæ et gentium connexâ ratione novâque methodô elaboratum, et à præsumtis opinionibus aliisque ineptiis vacuum.* — *Ausfuchrlicher Discours ueber das Natur-und Vœlkerrecht.* (Discours étendu sur le droit naturel et celui des gens.) — Gundling se proposait aussi de publier un manuel de politique qui n'a pas vu le jour. — Parmi ses autres ouvrages, on distingue les suivans : *Historia philosophiæ moralis ; Otia.* Ce dernier livre renferme des considérations sur la physique, la morale, l'histoire et la politique. — Après la mort de Gundling, ses leçons académiques parurent sous le titre de *Philosophische Discourse* (Discours philosophiques).

les grandes bibliothèques. L'ouvrage de Glafey peut donc, sans contredit, servir à remplir plusieurs de lacunes de l'histoire spéciale du droit naturel pendant la première moitié du dix-huitième siècle[1].

Jean Georges Walch tient aussi une des premières places parmi les éclectiques du temps où la philosophie de Wolf dominait en Allemagne. Il naquit à Meinungen, en 1693, fut nommé professeur de théologie à Iéna, en 1723, et mourut, en 1775, conseiller ecclésiastique du duc de Saxe, et conseiller du consistoire d'Onolzbach. Il se rendit surtout célèbre par son *Philosophisches Lexicon* (Dictionnaire philosophique), où il se montra toutefois plutôt érudit que philosophe qui pense par lui-même. Il exposa son propre système dans son *Einleitung in die Philosophie* (Introduction à la philosophie). En logique, il suivit Chrétien Thomasius, Lange, Budde, et principalement Ridiger, dont il assurait que le traité *De sensu veri et falsi* est l'ouvrage le plus complet qui ait paru sur la logique. Il négligea, au contraire, par esprit de parti, tout ce que Léibnitz et Wolf avaient fait pour répandre du jour sur la théorie des facultés intellectuelles. Il partageait la métaphysique en science de la chose, science de la substance, et science de la plus noble des substances. Son principal guide fut aussi Budde, quoiqu'il se soit, contre sa propre volonté, rapproché davantage de la philosophie de Léibnitz et de Wolf, pour

[1] *Vernunft - und Vœlkerrecht*. (Le droit de la raison et des gens, où les principes de cette science sont établis sur des argumens démonstratifs); *Vollstændige Geschichte des Rechts der Vernunft*. (Histoire complète du droit de la raison, où les ouvrages publiés sur cette science sont appréciés à leur juste valeur; avec des notices biographiques pour servir à comprendre les écrits de différens auteurs).

ce qui concerne, par exemple, la preuve de l'existence de Dieu tirée de ce que le monde est accidentel, la doctrine du libre arbitre, la théodicée, et différens autres points. Il admettait également une philosophie occulte. A la vérité, d'après la définition qu'il en donne, il y rangeait les objets dont nous n'avons qu'une connaissance de possibilité; mais cependant tous les objets possibles dont on ne saurait prouver la réalité n'appartiennent point, pour cette raison, à la philosophie occulte. Au contraire, Walch regardait comme des mystères, dans un certain sens, les objets et les événemens dont Dieu a révelé l'existence dans l'empire de la nature et de la grâce. Il y a donc des mystères philosophiques et théologiques. A leur égard, il faut nous contenter de la possibilité que les choses soient telles que nous les voyons, parce qu'il ne nous est point donné d'en pénétrer la nature véritable et réelle. Ainsi, par exemple, les œuvres de Satan, et son alliance avec les hommes, dont Walch pensait que l'histoire et l'observation démontrent la réalité, sont des mystères. De ce qu'ils sont possibles, nous devons conclure qu'ils sont réels, quoique nous n'apercevions pas comment ils sont nécessairement possibles. En général, le manuel philosophique de Walch renferme une foule d'explications vicieuses et d'assertions dénuées de preuves, défauts dont l'auteur était d'autant plus reprehensible qu'il censurait lui-même sans ménagement les opinions des autres philosophes, notamment celles de Léibnitz et de Wolf, quoique ses critiques fussent souvent aussi fausses et aussi dénuées de fondement que sa propre philosophie.

Auguste Frédéric Muller, professeur de logique aristotélique à Léipsick, était également éclectique. Dans son *Einleitung in die philosophische Wissenschaften* (Introduction aux sciences philosophiques),

il dit que la vérité logique est une concordance des pensées avec les sensations, et la vérité métaphysique une concordance des sensations avec les objets sentis. Il regarde comme un principe évident que les objets renferment quelque chose qui correspond aux sensations; mais, en même temps, il convient que les qualités accordées par nous aux choses, d'après les impressions qu'elles font sur nos sens, ne leur appartiennent point de toute nécessité indépendamment des sensations. Il nie l'existence des idées rationnelles *à priori*, et fait, avec Locke, provenir toutes les idées générales de celles que nous acquérons par les sens. Il établit une distinction singulière entre l'entendement et la raison. Le premier est la faculté de penser en général, et la seconde celle de penser à la manière de l'homme. Sans les sens, l'entendement ne pourrait rien penser; mais il a la faculté d'analyser les perceptions et les idées jusqu'à leurs parties les plus simples, et, par conséquent aussi, de reconnaître les qualités les plus simples des objets. A l'égard de la doctrine des propositions et des conclusions, Muller suit en tout Ridiger, dont il adopte aussi la terminologie.

Il divise la métaphysique en ontologie et théologie, de même que Ridiger, dont il s'écarte toutefois à plusieurs égards. Suivant lui, la nature est une série non interrompue ou un enchaînement de causes et d'effets. Les causes se partagent en premières et secondaires. Les causes premières sont composées de la cause spontanée et des causes créées. On ne saurait concevoir l'essence de la cause spontanée; car, concevoir, c'est savoir comment une chose existe par sa cause radicale. Quant aux causes créées, nous ne savons rien à leur sujet, sinon qu'elles sont créées par la cause spontanée; mais, comme le mode d'action de cette dernière nous est

inconnu, nous ignorons aussi l'essence des causes créées. Nous connaissons donc bien l'existence, les qualités et les forces agissantes de ces choses; mais nous n'en pouvons point donner une explication causale. Or, tel est le caractère propre, en général, à tous les objets de la métaphysique. On doit donc aussi bannir le principe de la raison suffisante de cette science, parce qu'il conduit à demander des théories causales. Les causes premières ou les substances des choses sont simples quant à leur essence; mais elles ne sont pas sans étendue comme les monades de Léibnitz; elles sont physiquement simples, en tant qu'elles ne se composent point de parties hétérogènes. L'espace et le temps sont des idées abstraites pour Muller; cependant il ne pense pas que l'existence d'un espace positif soit absolument invraisemblable, et il se rapproche, en particulier, beaucoup de l'opinion de Henri More.

Il cherche principalement à prouver l'existence de Dieu par l'impossibilité d'une série éternelle de causes. Il s'appuie même de la preuve que le caractère accidentel du monde avait fournie à Wolf. Quant aux qualités de Dieu, il établit une distinction entre l'éternité de la Divinité et celle d'un monde créé, de sorte qu'il élimine la question de savoir pourquoi le monde n'a pas été créé plus tôt ou plus tard par Dieu. A l'égard de la doctrine du libre arbitre, il est fort embarrassé de la concilier avec la puissance et la science infinies de Dieu. Pour échapper à la difficulté, il détruit le libre arbitre, de sorte qu'il entre en contradiction avec lui-même, puisqu'il admet cependant la liberté morale. L'essence des choses, dit-il, en effet, est déterminée par la volonté de Dieu; car Dieu agit en toute liberté, lorsqu'il rend possibles les choses qui, par elles-mêmes, n'existent point. Mais cette proposition renverse la liberté des êtres

créés et finis, puisque Muller n'indique pas la manière dont cette détermination illimitée de l'essence des choses par la volonté divine se concilie avec le libre arbitre. Muller se contredit lui-même bien davantage encore quand il prétend que les hommes, en leur qualité d'êtres libres, peuvent agir contre les intentions de Dieu, de sorte que la Divinité est obligée d'exercer une influence particulière pour faire servir à son but les suites qui en résultent.

J'ai déjà eu plusieurs fois occasion de citer Ridiger; mais il mérite de nous arrêter d'une manière spéciale, soit comme antagoniste de Wolf, soit à cause de ses propres idées philosophiques. André Ridiger naquit, en 1673, à Rochlitz, de parens très-peu fortunés. Sa pauvreté fut cause qu'il ne commença qu'à l'âge de quinze ans à étudier, sous la direction d'un de ses parens. Il se rendit ensuite dans le gymnase de Géra, et de là dans l'université de Halle, où il eut le bonheur d'être protégé par Chrétien Thomasius, qui lui confia l'éducation de ses enfans, et qui se chargea de son entretien. Une maladie le contraignit de quitter Halle, et de revenir à Géra. Par la suite, il passa encore quelque temps à Iéna, où il vécut du produit de ses leçons particulières, et où il s'adonna aussi à la théologie; mais ne pouvant pas se procurer des moyens d'existence suffisans, il fut obligé d'abandonner la ville. En 1697, il se rendit à Léipzick, Comme à cette époque on voyait de mauvais œil en Saxe les théologiens qui s'étaient formés à Halle, et que, par conséquent, Ridiger ne pouvait guère espérer d'obtenir une place de prédicateur dans sa patrie, il renonça aux études théologiques, cultiva la jurisprudence, qui ne tarda pas à lui déplaire, et s'adonna enfin à la médecine.

La philosophie, qui avait toujours été son occupation favorite, fut aussi le sujet des premiers écrits

qu'il publia : *De usu et abusu terminorum. — De virtutibus intellectualibus integritati suæ restitutis. — De eó, quod omnes ideæ oriantur à sensione. — De novis ratiocinandi adminiculis.* En 1703, il prit le titre de docteur en médecine à Halle. Un vol qui le priva de la plus grande partie de ce qu'il avait acquis par un travail pénible, et une longue maladie que l'indigence vint encore aggraver, lui rendirent le fardeau de la vie pénible à supporter. Il fit pendant quelques années des cours de philosophie, d'abord à Léipzick, puis à Halle, à cause de l'irruption des Suédois en Saxe. Ses leçons furent applaudies, mais lui attirèrent aussi beaucoup d'envieux. En 1709, il publia son célèbre ouvrage : *De sensu veri et falsi*, où il exposa la logique d'après une méthode nouvelle, et enrichit cette science d'une foule de remarques pratiques neuves et utiles. Les circonstances politiques ayant changé en Saxe, il revint à Léipzick, où il partagea son temps entre l'enseignement de la philosophie et la pratique de la médecine. Deux de ses auditeurs eurent la générosité de lui faire chacun un présent de deux mille écus. Il obtint aussi le titre de conseiller et de médecin de l'électeur de Saxe. Le mauvais état de sa santé le décida, vers la fin de sa vie, à discontinuer ses cours et l'exercice de l'art de guérir. Il se contenta dès-lors de se rendre utile à la république des lettres par ses ouvrages. Il mourut en 1731.

Ridiger réunissait incontestablement une vaste érudition à beaucoup de sagacité. Il sentit les défauts de la philosophie du temps, et essaya de les faire disparaître, quoiqu'il semble n'avoir jamais été bien convaincu de la vérité de son propre système, puisqu'à chaque édition de ses ouvrages il y apporta toujours quelque changement. Son plus grand mérite consiste à s'être occupé spécialement de la lo-

gique, en particulier de la doctrine du vrai et du vraisemblable. Il prodiguait beaucoup d'éloges à l'analytique d'Aristote, que ses contemporains, assurait-il, n'appréciaient point assez, par la seule raison qu'ils ne la concevaient pas bien. Cependant il prétendait qu'Aristote a négligé des matières fort importantes, ou ne les a point traitées d'une manière assez complète, circonstance qui le détermina lui-même à écrire son livre *De sensu veri et falsi*. Dans cet ouvrage, il se vante d'avoir dérivé toutes les règles de principes apodictiques, et d'avoir surtout fait bien sentir la différence qui existe entre les raisonnemens mathématiques et les argumentations philosophiques, dont la confusion était devenue la source d'une foule incalculable d'erreurs.

Au dire même de Ridiger, les particularités les plus intéressantes se rencontrent dans la théorie de la définition et de la division, qui forme la base de toutes les démonstrations, et d'où dépend à son tour le fondement de l'affirmation, de la négation, du général et du particulier. Ridiger assure aussi avoir le premier distingué la démonstration en intuitive, idéale et verbale. La première est la démonstration mathématique. Elle a pour caractère d'apprendre à connaître différens caractères sensibles que l'homme peu attentif néglige aisément, mais dont la réunion donne naissance à une vérité remarquable. Ridiger allègue à l'appui de cette définition l'exemple des dogmes pythagoriciens. Le raisonnement mathématique s'opère par le calcul de termes égaux ; car, calculer n'est autre chose qu'un mode de sentir immédiatement des termes égaux, et c'est en cela que consiste le raisonnement mathématique. On voit clairement aussi, d'après cela, en quoi le raisonnement mathématique diffère du raisonnement intellectuel syllogistique. Dans ce dernier, on dérive une proposition

d'une autre; dans la première, au contraire, on en prouve une par plusieurs; car plusieurs caractères sensibles prouvent la conclusion. En outre, dans le raisonnement syllogistique, on argumente par assomption ou transsomption d'une idée, au lieu que dans le raisonnement mathématique, on n'emploie aucune idée nouvelle, mais la conclusion y naît de la réunion de plusieurs caractères sensibles, par calcul. C'est pourquoi cette dernière n'est pas astreinte aux règles du syllogisme. L'une exige un certain nombre de termes, dont l'autre n'a pas besoin. Ridiger conclut de là que les objets mathématiques ne peuvent point être connus par un raisonnement intellectuel, ni les matières métaphysiques et morales par un raisonnement mathématique. A cette occasion, il détermine la différence qui existe entre les mathématiques et la philosophie en général. Les mathématiques empruntent leurs principes à la possibilité; tous leurs raisonnemens sont dirigés vers cette possibilité, en naissent, et s'y terminent. Quand, par exemple, les mathématiques partent du point, de la ligne, de la surface, des infiniment petits, elles commencent, sans le moindre doute, par des choses qui ne sont que possibles, et qui ne le sont même que pour la toute-puissance de Dieu; en effet, comme les choses non existantes sont possibles pour Dieu, personne ne saurait savoir si ces mêmes choses non existantes n'ont point aussi la possibilité. Mais comme les mathématiques se terminent par des problêmes, il n'y a pas non plus le moindre doute qu'elles ne se terminent par la découverte de possibilités. En effet, la nature du problême consiste en ce qu'il indique la possibilité de quelque chose. Il appartient en propre aux mathématiques de tirer parti, et même un grand parti, de choses non existantes, d'où il est clair que cette science déduit ses principes de la simple possi-

bilité. Mais la raison qui fait qu'elle se termine à des possibilités, c'est que, pour donner la réalité à ce qui est mathématiquement possible, il ne faut souvent autre chose que la volonté du calculateur, tandis que la chose philosophiquement possible a, dans un grand nombre de cas, besoin de la puissance divine, ou de la faveur et de la volonté des autres hommes, pour acquérir la réalité.

Les choses se comportent d'une toute autre manière par rapport à la philosophie. Cette science ne part pas de simples possibilités, mais de sensations et de réalités. Elle se garde bien de s'étayer sur des définitions ou sur d'autres principes qui n'ont que la possibilité, parce qu'on ne saurait jamais en conclure des réalités. La détermination de la possibilité, et la démonstration, qui forment les seuls objets des problêmes mathématiques, ne sont d'aucun intérêt dans ceux de la philosophie; en effet, les objets des problêmes moraux sont presque tous réalisés par la faveur, souvent par l'indignation des hommes, souvent aussi par l'argent; ceux des problêmes physiques le sont par les forces de la nature, et il n'est pas nécessaire de démontrer que la réalisation des objets de ces problêmes s'effectue ainsi, puisqu'il suffit de la connaissance ordinaire pour s'en apercevoir. Le but du philosophe est principalement de faire connaître, d'après les principes de la vraisemblance, la manière dont un objet possible peut devenir réel; par exemple, celle dont on peut se procurer la faveur des hommes, ou l'argent, au lieu que les mathématiciens ne s'inquiètent pas de la réalité des choses purement possibles, parce qu'il est, dans la plupart des cas, inutile de chercher comment nous pouvons obtenir un nombre, une ligne, un angle, un cercle, ou une autre figure analogue. S'il est quelquefois question, dans les mathématiques

ppliquées, de savoir comment on peut obtenir un ertain nombre ou une certaine grandeur, les mahématiciens se bornent à déterminer l'idée de ce ombre ou de cette grandeur, et ils abandonnent ux philosophes le soin de les réaliser. Ridiger inique encore d'autres différences entre les mathémaiques et la philosophie, tirées des axiômes, des léfinitions et de la division; mais ce n'est pas ici le ieu de les exposer et de les discuter.

Le raisonnement verbal est opposé à l'intuitif et à 'idéal, en ce que les nouvelles vérités n'y naissent pas, comme dans ceux-ci, d'une liaison réelle. Il a lieu orsque les objets sont désignés par des mots, que es mots sont associés suivant les règles de la grammaire, et qu'on tire une conclusion de cette association. Ce raisonnement est quelquefois nécessaire, puisqu'on ne peut pas raisonner sur les choses avant d'avoir préalablement déterminé avec précision les mots dont on se sert pour les désigner. Voici un exemple d'un raisonnement verbal : *Il est d'un Romain d'être brave et patient : la bravoure et la patience sont donc des vertus romaines.* Ici la conclusion ne diffère que grammaticalement de l'antécédent. Ridiger fait la remarque, pleine de finesse, que ces conclusions verbales se rencontrent plus fréquemment que partout ailleurs dans la philosophie stoïque, et qu'elles appartiennent en particulier à la manière et au style de Sénèque. Mais elles peuvent aisément conduire à d'arides jeux de mots, défaut qu'il n'est en effet pas rare de rencontrer dans les écrits des stoïciens.

Il y a beaucoup d'obscurité et de partialité dans ce nouveau plan que Ridiger donne de la logique. On en trouve d'abord la preuve dans la division des raisonnemens, qui manque de fondement exact. Il n'existe pas de véritable différence entre le raisonne-

ment idéal et le raisonnement verbal; car tous deux, suivant l'expression de Ridiger, émanent de la réalité, et si, dans le raisonnement verbal, il n'y a qu'une différence grammaticale entre la conclusion et l'antécédent, ce n'est pas une raison suffisante pour autoriser à en former un genre spécifiquement différent. Les raisonnemens appelés verbaux par Ridiger, ne sont que des conclusions *immédiates*, où soit de la vérité, soit de la fausseté d'une proposition, on conclut la vérité ou la fausseté d'une autre, et qui, par conséquent, lorsqu'on les prend en général, ont absolument le même caractère que ce qu'on nomme raisonnement idéal. On pourrait bien plutôt admettre la différence entre le raisonnement intuitif et le raisonnement idéal, puisque l'un repose sur des idées construites, et l'autre sur des idées simples. Ridiger soupçonnait la véritable distinction qui existe entre la philosophie et les mathématiques, mais sans la sentir, et sans l'exprimer d'une manière convenable. Suivant lui les mathématiques partent de la possibilité, et s'y terminent, tandis que la philosophie part de la sensation et de la réalité, qui seules l'occupent. Mais on peut objecter que, d'après cette théorie, toutes les rêveries, pourvu qu'elles soient conçues avec une précision logique, font partie des mathématiques, parce qu'elles n'ont que de simples possibilités pour objets. Ridiger ne songeait pas non plus que ce qu'il appelait la possibilité mathématique, lorsqu'elle est une fois déterminée, se trouve unie à la nécessité dans son application aux choses sensibles, et exclut absolument le contraire; au lieu que la possibilité purement logique, à laquelle il n'avait point égard, demeure toujours simple possibilité, et n'a pas de nécessité dans la conscience, parce que le contraire en peut toujours avoir lieu. Ridiger, pour justifier l'emploi de la possibilité mathématique, se fondait

sur ce que la toute-puissance de Dieu peut aussi réaliser les choses non existantes, et que, par conséquent, il est admissible que les choses mathématiquement possibles soient en réalité susceptibles de réalisation : il ne donnait donc pas à la possibilité mathématique plus d'importance qu'à la simple possibilité logique. Le caractère particulier de la chose mathématiquement possible consiste en ce que la volonté qui l'a déterminée, outre les lois de la logique, reconnaît aussi celles des pures intuitions sensibles de l'espace et du temps qui en fournissent la matière, de sorte que le mathématicien, quelqu'arbitrairement qu'il puisse procéder, ne saurait cependant s'élever au-dessus de ces lois, à moins de vouloir se perdre dans des chimères dépourvues de bon sens, tandis qu'au contraire la chose logiquement possible n'a besoin que de se conformer aux lois de la logique, mais n'est soumise à aucune autre loi sous le rapport de son objet, de manière qu'elle peut consister en de simples rêves qui ne soient jamais susceptibles de réalisation. Cette confusion de la possibilité logique avec la possibilité mathématique influa également sur la manière dont Ridiger détermina le caractère propre de la philosophie. Si la philosophie ne s'occupait que des choses réelles, et était, pour cette raison, obligée de prendre la sensation et la réalité pour points de départ, la nature de la possibilité en général, et son rapport à la réalité, se trouveraient ainsi totalement exclus du domaine de la science philosophique, sans pouvoir cependant trouver place dans les mathématiques, non plus que dans aucune autre science d'observation. D'ailleurs, le caractère de la philosophie admis par Ridiger supposait que la sensation, comme telle, renferme la réalité, et qu'on peut déterminer le principe réel qui sert de base à la philosophie.

Quoiqu'il en soit, la distinction admise par Ridiger entre les mathématiques et la philosophie renferme, comme je l'ai déjà dit, une idée confuse de la véritable ligne de démarcation existante entre ces deux sciences. Les mathématiques doivent construire leurs idées, c'est-à-dire, que la synthèse des élémens de l'espace et du temps ne peut jamais avoir lieu sans l'intuition, tandis que la philosophie s'occupe uniquement d'idées auxquelles l'intuition manque. En outre, les mathématiques reposent sur des idées arbitraires et factices : elles créent et déterminent les objets par leurs définitions, et elles partent d'axiomes : conduite qu'elles peuvent en effet observer, puisque la volonté arbitraire avec laquelle les idées sont créées et les axiomes déterminés, se trouve toujours sous l'empire des lois nécessaires de la pure intuition sensible de l'espace et du temps, et que, comme le monde physique ne peut être conçu que d'après ces lois nécessaires, ces mêmes axiomes et ces mêmes idées trouvent toujours une application réelle. C'est, à proprement parler, là ce à quoi Ridiger pensait en disant que les mathématiques commencent par des possibilités, et finissent par des possibilités ou des problêmes. Il n'y a objectivement ni unité réelle, ni point réel, ni ligne réelle, etc., et quand le mathématicien les érige en axiomes, il part certainement de simples possibilités. Mais ces possibilités ont une cause dans la nature de l'espace et du temps, elles se laissent construire, et l'expérience constate la validité de leur application au monde physique. Le septicisme ne peut donc point détruire l'emploi des mathématiques en faisant voir qu'elles reposent finalement sur des axiomes arbitraires, qui, objectivement et par eux-mêmes, ne sont pas susceptibles d'être prouvés. Le contraire a lieu en philosophie. Cette science ne se base pas sur

des idées arbitraires et factices : elle ne peut point partir d'axiomes, ni déterminer les objets par ses définitions; mais ses idées, pour ne point être vides de sens et chimériques, ont besoin d'avoir un fondement réel. Les principes d'où elle part doivent être évidens et nécessaires par eux-mêmes. En effet, les objets déterminent les définitions, et ils ne sont point déterminés par elles. Voilà pourquoi les mathématiques sont susceptibles d'une certitude apodictique, tandis que la philosophie demeure en butte au doute tant qu'elle ne peut pas démontrer le fondement réel sur lequel elle repose, ainsi que la nécessité et l'évidence de ses principes. En conséquence, pour que la différence admise par Ridiger entre le raisonnement intuitif ou mathématique et le raisonnement idéal ou philosophique, soit recevable et admissible, il faut l'interpréter de manière à ce qu'elle signifie que les démonstrations mathématiques se tirent d'idées construites, et les philosophiques d'idées simples.

Ridiger considérait comme une partie principale de la logique la théorie des différentes manières de trouver l'existence et l'essence des choses, et il croyait aussi avoir singulièrement perfectionné la science par ses travaux à cet égard. *Quod si autem logica*, dit-il, *et existentias rerum et essentias invenire doceat, non video quid ultrà exspectari possit.* Mais, évidemment, il dépassa ici les bornes de la logique, dans laquelle il introduisit des recherches métaphysiques, ce qui prouve, une nouvelle fois, qu'il l'envisageait sous un point de vue inexact. En traçant sa théorie de la manière de trouver l'existence et l'essence des choses, il examine celle de la vraisemblance, des conclusions causales et des conclusions pratiques. Quant à la vraisemblance, il se plaint d'abord de l'état d'imperfection où cette doc-

trine a été laissée par ses prédécesseurs, Descartes, Gassendi, Locke et autres. On a tout-à-fait mal jugé la nature de la vraisemblance, et son importance par rapport à la connaissance de la véritable nature des choses. Ridiger la considère comme un raisonnement à l'aide duquel, de la concordance de plusieurs perceptions pour former une certaine *supposition* qui n'est pas immédiatement évidente pour les sens, nous déduisons une connaissance dont la certitude n'exclut toutefois pas la possibilité du contraire. Mais, pour bien comprendre l'accord des perceptions avec la supposition, il importe de remarquer que cet accord doit être tel que la supposition constitue en quelque sorte le principe, et que les différentes conceptions qui s'accordent avec elle en découlent comme autant de conclusions, soit nécessaires, soit accidentelles. Quand les perceptions ne sont pas d'accord avec la supposition, c'est parce qu'elles sont difficiles et obscures, ou parce qu'elles contredisent cette même supposition. On ne doit pas confondre les deux cas ensemble, si on veut bien juger la vraisemblance. En effet, malgré qu'une hypothèse sur un objet soit exacte, il peut se trouver des perceptions relatives à ce même objet qui ne soient pas en harmonie avec elle, non parce qu'elles lui sont contraires, mais à raison de leur obscurité, et faute de posséder certaines connaissances nécessaires pour pouvoir bien les saisir. Quelques perceptions obscures et difficiles qui ne se concilient point avec une hypothèse, ne la rendent cependant pas toujours invraisemblable; mais la chose est différente quand ces perceptions sont nombreuses; car alors il n'est pas croyable que nous ignorions autant de circonstances d'un objet qui produisent en nous tant de perceptions difficiles; au contraire, on doit plutôt admettre que nous avons une fausse

hypothèse sous les yeux, à moins que nous ne préférions l'adopter aveuglément. Au reste, toute vraisemblance est ou théorétique ou pratique : la première se rapporte à la connaissance, et l'autre aux actions ; la première a sa source dans la mémoire, et l'autre dans le jugement ; mais toutes deux aident à la démonstration.

Je vais encore ajouter quelques réflexions sur la théorie donnée par Ridiger des conclusions causales et pratiques, tendantes également à faire connaître l'essence des choses. L'essence des choses est cachée aux sens ; mais les effets et les milieux ne le sont pas, de sorte qu'on doit chercher la première dans ces derniers. Ici il faut avoir recours à ce que Ridiger appelle raisonnement *disciplinal*, pour se garantir de l'illusion. Le raisonnement disciplinal est, en général, une manière d'argumenter qui consiste à conclure l'existence d'effets possibles ou nécessaires, de la supposition admise préalablement des forces ou des propriétés d'une cause efficiente ou finale. Il diffère du raisonnement métaphysique, parce que ce dernier ne roule que sur l'existence des choses, au lieu que l'autre s'occupe de leur essence. Comme les effets sont ou physiques ou moraux, les premiers conservent le nom d'effets, et les autres prennent celui de milieux ou moyens : ce sont les effets de substances pensantes, et ils supposent des intentions ou des idées de but. C'est pourquoi le raisonnement disciplinal se divise en causal et en pratique, qui ont rapport, l'un à la possibilité et à l'impossibilité des effets résultant de causes efficientes, l'autre à la possibilité, à l'impossibilité et à la nécessité des moyens d'arriver au but ; de sorte que le raisonnement pratique, en tant qu'il diffère du causal, consiste uniquement dans la découverte des moyens. Ridiger trace, relativement à ces raisonnemens et à

leur emploi, plusieurs règles qu'il éclaircit par des exemples.

Le traité *De sensu veri et falsi* renferme déjà un grand nombre d'idées opposées soit aux dogmes des anciens systèmes philosophiques, soit à la doctrine moderne de Wolf, qui dominait alors en Allemagne. Mais Ridiger se déclara bien plus fortement encore contre la wolfianisme dans sa *Philosophia hypothetica*, où il développa ses propres opinions philosophiques, sur lesquelles je ne crois pas devoir insister ici. On trouve incontestablement dans ce livre une multitude de vues nouvelles et lumineuses, et plusieurs définitions pleines de sagacité d'idées métaphysiques; mais il y règne, en général, un éclectisme bizarre, aussi dénué de fondement que d'ensemble, exprimé souvent d'une manière obscure et diffuse, et très-voisin du mysticisme. Ce qu'il renferme de plus remarquable, c'est l'opinion de Ridiger sur l'essence de l'âme, qui devint l'occasion d'une dispute entre ce dernier et plusieurs wolfiens. Ridiger croyait, avec plusieurs de ses comtemporains, que les idées de Wolf au sujet de l'âme étaient dangereuses. Il pensait en trouver la source dans l'idée que l'étendue forme l'essence du corps, opinion qu'il prêtait faussement à Wolf. Il établissait une distinction singulière entre le corps et la matière : l'élasticité constitue l'essence du premier, et l'étendue celle de l'autre. Or maintenant il prétendait que l'âme ayant été créée par Dieu, elle a de l'étendue, et est matérielle dans ce sens. En effet, un être créé doit nécessairement avoir un commencement et une fin : il a donc nécessairement aussi *partes extra partes*, c'est-à-dire, qu'il doit être étendu. Mais, quoique l'âme soit étendue et matérielle, elle n'est cependant point composée; elle a, il est vrai, des parties intégrantes, mais ce ne sont point des parties essentielles; le sujet de l'âme

est matériel, mais il n'est pas pour cette raison corporel. Au contraire, considérée comme forme du corps, et supposée dans l'isolement de ce dernier, l'âme est abstractivement immatérielle. C'est dans ce sens, pensait Ridiger, qu'elle n'est point une substance créée, mais une force créée, et, comme telle; nécessairement sans étendue, constituant un pouvoir de mouvement incompréhensible en lui-même. Suivant lui, on ne saurait concevoir l'idée de l'âme comme substance simple, celle de la vitesse et de l'activité sans mouvement, celle de l'harmonie du corps et de l'âme sans contact réciproque, idées auxquelles Wolf avait donné place dans sa psycologie. Il objecte aussi contre l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'elle détruit la volonté, le libre arbitre et la moralité, parce que certains changemens du corps doivent nécessairement en entraîner certains autres dans l'âme; car autrement il ne saurait y avoir d'harmonie entre ce corps et cette âme.

Ridiger publia, en 1716, sur la philosophie naturelle, un ouvrage intitulé : *Physica divina recta via inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem, tendens*. Il donnait à sa philosophie de la nature le nom de divine, par opposition à la philosophie mécanique généralement répandue de son temps dans la plus grande partie de l'Europe civilisée. En effet, il croyait avoir découvert et signalé dans son livre des principes naturels nouveaux qui pouvaient réfuter complètement cette philosophie mécanique. Il érigeait en principes de la nature la vie ou l'âme, l'éther ou la lumière, l'air et la terre. Cependant, par la suite, il laissa la terre de côté, et se contenta d'admettre les trois premiers principes. Comme l'observation lui apprenait que la lumière se compose

de différens rayons, il soutint que l'éther n'est point un fluide, mais un assemblage de particules rayonnantes et ténues, qui divergent du centre à la périphérie. Au contraire, d'après son opinion, l'air résultait de globules ou de vésicules doués d'un mouvement de la périphérie vers le centre, ainsi qu'il cherchait à le prouver par l'exemple des *bulles* que l'agitation fait naître à la surface de l'eau. Quant à l'exposition du système lui-même, conformément à ses principes, il prétendait n'avoir jamais abusé du raisonnement mathématique, n'avoir dans aucun cas confondu la possibilité avec la vraisemblable, l'avoir bien moins encore donnée pour une certitude démontrée, avoir évité toutes les fictions, et les avoir remplacées par des hypothèses à l'appui desquelles d'autres phénomènes parlaient. C'est ainsi qu'il excusait également sa nouvelle terminologie. Ses paradoxes lui suscitèrent beaucoup d'ennemis et de disputes.

Il donna encore, en 1721, une *Anweisung zur Zufriedenheit des Gemueths, oder zur εὐθυμια* (Instruction sur la manière d'arriver à la satisfaction de l'esprit qui est le souverain bien de la vie humaine). Là il assurait que le bien et le mal sont toujours mêlés ensemble, et que le plaisir et la douleur sont inséparables. Il se servait de la raison innée chez l'homme pour prouver l'immortalité de l'âme, et soutenait que l'espoir d'un bonheur futur en est déjà l'ombre dans la vie actuelle. Ensuite il faisait voir jusqu'à quel point on peut arriver à la satisfaction dans cette vie, et recommandait, comme moyens d'y parvenir, la prudence, la justice, la sagesse dans l'emploi de la crainte et de l'espérance, le soin de bien comparer les biens et les maux, et la tempérance. Il développait fort au long les règles de la prudence, et blâmait l'usage où l'on était d'en négliger